
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00639132 0


UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO

ГАЙНРІХ КУНОВ

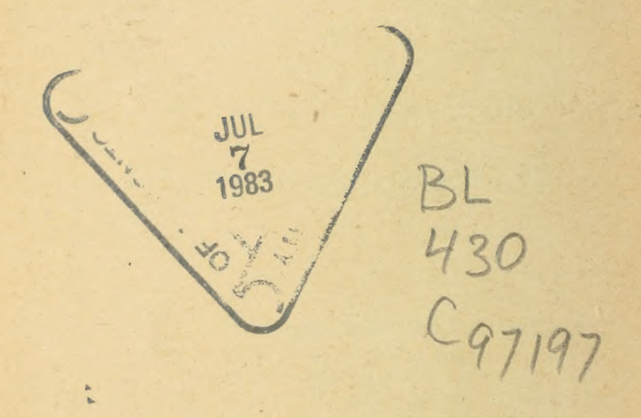
ЯК ПОВСТАЛА РЕЛІҐІЯ І ВІРУВАННЯ В БОГІВ?

ІЗ НІМЕЦЬКОЇ МОВИ ПЕРЕКЛАЛА

П. Морозиха

„Чоловік формує зверхню подобу та й життєві відносини своїх богів зі свого власного образу.“
(Аристотель; Політика, І. 7).

КИЇВ—БЕРЛІН 1922
СОЦІЯЛІСТИЧНО НАУКОВЕ ВИДАВНИЦТВО
„ЗНАТТЯ ТО СИЛА“
ГОЛОВНИЙ СКЛАД
УКРАЇНСЬКА НАКЛАДНЯ Т. З О. П.
BERLIN W. 62.



Друковано у друкарні К. Ґ. РЕДЕРА, тов. з обм. порукою в ЛЯЙПЦІҐУ.

1. Новіщі досліди релігії.

Етнольоґічна історія релігії, яка шляхом систематичних розслідів релігійних переказів, пісень і релігійних звичаїв диких і напівкультурних народів старається розібрати повстання і ґенезу релігії, числить що тільки десятки літ. Це зовсім зрозуміло. Як довго християнську релігію вважали одиноко правдивою і одинокою богом обявленою релігією, всі иньчі релігії світа не могли бути всі разом чимовь иньчим, хиба бісовщиною або хоробливим заблудженням людського розуму — схибленням з тої дороги, що її сам бог вказав до вічного спасення. Через те розсліди блудних доріг цих релігій могли мати хиба настільки користи, наскільки вони виявляли, куди чоловік попадає, як відступить від богом обявленої науки і піде за звоїм нахилом до роздумування; та з такого розсліду, виходячи з того погляду, не можна було пізнати сути і ґенези релігії. Вже через те ні, що жидівсько-християнська релігія була з природи цілком иньчою, ніж хибні релігії поганських народів. Вона була чимось божим, чимось завіреним і обявленим; за те иньчі релігії були тільки баламутними фантазіями і химерами. Насамперед треба було фільозофією захитати тезу, що ізраїльська (правдивіще юдейська) релігія, це сама по собі передхристіянська релігія, та треба було доказати, що християнська віра з її обявленням, це щось зовсім не доказане і

таке, чого не можна доказати, доки не відчинився шлях до докладного і не звязаного доґмами віри реліґійно-історичного досліджування.

Та навіть і тоді, як фільозофія сімнацятого і вісімнацятого століття дійшла до того, що відкнула теольоґічне навчання про боже обявлення в жидівсько-христіянській реліґії, навіть тоді з початку не бачили в ріжнобарвній та повній противорічів мішанині реліґійних ідей здебільшого нічого, а тільки припадкові виплоди розгаряченої страхом перед надприродними силами фантазії. Повстав такий здогад, що фантазія сама зі себе і без ніяких побічних впливів створила свої чудові постаті, і що між світом реліґійних ідей і характером ріжних народів лише настільки існує якийсь певний звязок, наскільки сила фантазій у поодиноких рас є ріжнородна, і надто «вражіння», які фантазія від окружаючої природи одержує і перероблює, під ріжним підсонням зміняються ріжно. А проте у поодиноких випадках ця фільозофія дійшла вже до глибоких і нинішним етнольоґічним дослідженням реліґії підтверджених спізнань. Так Давид Юм, виходячи від тези, обґрунтованої ним у його «Розсліді про людський розум», тези, що немає свобідної волі думання і що творча сила думки виявляє виключно таку здатність, що збірає докупи, звязує, узагальнює та обмежує наглядний матеріял, який чоловік одержує шляхом спостереження і досвіду, — прийшов він до такого висновку, що людина під своїми божими постатями уявляє собі самого себе, це значить, що вона втілює в них своє власне єство. Це та правда, яка довела його в його „Natural History of Religion" (Природопис реліґії) до дальшого висновку, що не «вражіння» сил природи, а передусім вражіння суспільного життя визначують реліґійні ідеї людей. Так Юм немов нанове відкрив те, що вже колись у старовину висказав був грецький фільософ Аристотель в своїй «Політиці» (I, 7): «Чоловік формує

зверхню подобу та й життєві відносини своїх богів зі свого власного образу».

Але такі спорадичні правди були тільки почини до історичного розгляду реліґії. Самі автори не пізнали далекосяжности своїх тез та й тому не сформували їх в певні теорії. До того чим раз більша повінь мілкого фільософічного раціоналізму, себто плиткої реліґії розуму, змивала зараз більшу частину тих починів. У стремлінню до того, щоби реліґійні явища виводити виключно від розуму та щоби розум виставити найвищим джерелом спізнання, теольоґічий напрямок раціоналізму добачив незабаром своє найважніще завдання в тому, щоб біблійні чуда пояснювати без уваги на історичний момент, чисто «розумово», щоб із біблійного тексту вибирати так звані розумові, себто ті божі правди, які відповідали тодішньому плиткому «вияснюванню»; за те ворожий церкві політичнорадикальний напрямок раціоналізму доходив часто до того, що кожну реліґію поборював як брехливу попівську вигадку, як попівську брехню і попівську ошуку.

Кольонізаторський похід західно-европейських держав у незнані досі країни дав й поглядам на реліґію иньчий напрянок. Вістки, які доходили до Европи про звичаї тубольців тих країн, виявляли деякі схожости, а через те виринало питання: Як то так, що навіть народи, які повіддідювані одні від одних широкими морями і в яких ніяким чином не докажеш ніяких ґенетичних звязків, мають так багато подібних обичаєвих і реліґійних думок?

Наскільки фільософія займалася цими питаннями, то доходила переважно на підставі тези, що з однакових наслідків можна виснувати однакові причини, доходила до розумного вислідку, що колись в тих народів мусіли були бути однакові причини. Але які причини? Над цим питанням думки дуже розходилися. Коли лишити на боці ту теолоґічну фільософію, яка у

всіх таких схожостях бачила тільки волю якогось найвищого єства, так званий «палець божий», то можна розріжнити передівсім два напрямки. Перший виводив однаковість поглядів із однаковости людської психіки або вірніще із духової здатности всіх людей. «Природна здатність», так казав він, є властиво у кожної раси і в кожнім підсонню однакова, і тому вона в дальшому поступі також видає з себе однакові імпульси й однакові думки. То так як зерно, що вже неначе у собі містить пізніщу форму ростини, і, засаджене в землю, випускає за якийсь час стебла, листки, пупянки і цвіти, так і однакова духова здатність чоловіка видає в дальшому розвиткові обовязково однакові ідеї.

Це з раціонального боку взявши та підтягнувши під теольоґічне розуміння, буде й Кантова теорія про еволюцію. І він міркує, що історія людства, це розвиток первісної «природної здатности» в тому напрямку, який є метою природи. Ріжниця тільки в тому, що коли по найбільшій части думали, що поодинокі здатности мають переважно однаковий напрямок до мети, Кант добачує в суспільнім життю «антаґонізм здатностей», але що ці ріжниці вирівнюються в загальній тенденції, то він доводить до законного порядку в тому напрямку, який визначила природа за ціль, так що врешті розвиток відбувається все таки по «якомусь певному плянові природи». Бо як це він сам підносить в своїм творі „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784): «Поодинокі люди, а навіть цілі народи, не думають над тим, що, прямуючи кожний по свойому розумінню, часто один на перекір другому, до своєї власної мети, непомітно йдуть як по провідній нитці до цілі, що її їм визначила природа, хоч її не знають, та працюють задля того поступу, то значить задля розвитку, на якому їм мало залежало би, навіть коли б ту ціль вони знали». Це той погляд, який,

добачаючи у таємничій «ціли природи» властивий аґенс всього розвитку, тимсамим визначає небезпечний поворот до теольоґічного способу думання. Бо що ж врешті-решт таке ціль природи як не боже проведіння?

Иньчий напрямок, який можна назвати ґеоґрафічно-антропольоґічним, знайшов пояснення для однаковости або подібности поглядів ріжних народів в однаковости їх природного окруження. Не однакові здатности, тільки однакові ґеоґрафічні й клімматичні впливи, так учив цей напрямок, витворюють однакові звичаї і інституції.

Найяскравіще зазначено цей погляд подибуємо у тих писаннях Йогана Ґотфріда Гердера, що торкаються фільософії історії, особливо в його „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ (Думки в справі історії людства — 1785). Гердер поширює тямку клімату геть-геть поза те значіння, яке йому надав був Монтескіє у своїм „L'espris des lois“ (Дух законів). Вплив клімату, на думку Гердера, це не тільки вплив температури на тіло й душу, це не тільки вплив верхні землі та вплив світу звіринного й ростинного на добування харчу, але також вплив умов природи на спосіб праці та на господарське життеве заняття мешканців. Коли тут вчасно розвинулося польовання, там годівля худоби, а в иньчих сторонах знову хліборобство або мореплавство, то це тісно вяжеться з ріжними умовинами, які давала природа в поодиноких країнах мешканцям для того щоб добувати життєві засоби і розвивати техніку. На островах, де нема дичини для польовання, ніколи не могло польовання дійти до більшого значіння, на безводних суходолах не могло розвинутися риболовство, а на сухих високорівнях хліборобство. Та й Гердер каже виразно в третім розділі четвертої книжки своїх «Думок», що він під підсонням розуміє не тільки спеку й студінь їх впливами на людей; і «височина й низина земної полоси, її прикмета та

якість її продуктів, страви й напитки яких чоловік уживає, його спосіб життя, робота, яку він виконує, одежа, навіть звичні заняття, забави й мистецтво разом із безліччю иньчих умовин, що зі собою взаїмно вяжуться і на себе вилливають: всі вони належать до картини підсоння, яке часто зміняється».

Ці вилливи цілого окруження природи, що знову самі залежать одні від одних, що себе доповнюють і обмежують, визначають і мораль і суспільні установи і релігійні ідеї людей, зосібна мітольоґію:

«Порівнайте», каже Гердер, «ґренляндську мітольоґію з індійською, ляпляндську з японською, перуанську з муринською; цеж вам цілковита ґеоґрафія поетичної душі. Браманець ледви чи зможе собі уявити якийсь образ, колиб йому прочитати й пояснити Волуспу Ісляндців; так само Ісляндцеві буде чужа Ведам (Веда). Кожній нації спосіб уявляти собі щось там, застряг глибше в голові через те, що він є їй рідний та споріднений з її небом і землею, що повстав з її способу життя та внаслідженний від дідів і прадідів.»

Але на цю теорію Гердера, що звичаї і релігійні погляди народів залежать від окремішности тих країн, які вони заселяють, від так званого природного міліє, звернула історична наука з початку невелику увагу, принаймні в Німеччині ні, де інтерес до етнольоґічних питань обмежувався був на дуже вузькі кола вчених. Передівсім осталися без уваги Гердерові спроби кавзального вияснювання на полі дослідів релігії. Питання про суть і повстання релігії зробилося спеціяльним питанням спекулятивної фільософії в Німеччині, передівсім того її напрямку, який після скинення французького панування швидко осягнув безумовну перемогу, а саме: фільософії Геґля.

Правда, Геґеліянська фільософія схоплює розвиток релігії як і кожний розвиток, як діялектичний саморозвиток свідомости. Але хоч Геґель старається розвязати питання розвитку релігії чисто абстрактно, не

звертаючи уваги на ріжнородні релїґійні погляди примітивних народів, та тільки шляхом метафізичної спекуляції, то все таки він допускає постійний розвиток релїґії, себто тревалий процес розвитку релїґійних умовин, і вносить в погляди на релїґію думку про законний розвиток.

І справді те, що Геґель говорить у своїй фільософії релїґії про фази розвитку релїґійної свідомости, то це тільки хиткі ідеольоґічні конструкції. Основою всіх релїґій є на його думку свідомість людини про бога та потреба людини, яка виходить з цеї свідомости, ввійти в зносини з цим богом. І в міру того, як ця світомість самодіяльно розвивається, то й розвивається знання, хто таке бог: релїґія. Отже всякий «рух у собі», це «перехід від одного змісту до другого, від обмеженого змісту до абсолютного».

На початок всякого розвитку кладе Геґель природну релїґію, під якою одначе він розуміє не релїґію диких народів, тільки почитання богів природи. Про дійсний зміст релїґії диких народів, що стоять на низькім ступні культури, він знає мало що. За перший ступінь природної релїґії вважає він «безпосередню релїґію», це той релїґійний ступінь, на якому, як каже Геґель, що правда є вже потрібна ідея про існовання абсолютного божого єства, одначе людина дивиться ще на природу безпосередно — (не шукаючи в ній імматеріяльних сил) і почувається з нею чимось одним; для того Геґель й зазначує як характеристичну ознаку цього ступня розвитку «єдність природи й духа». Бога вважається ще чимось «природним а свідомість затемнюється природною певністю». Тому то й страх перед силою природи це ще не страх перед богом. Чоловік не бачить ще поза силою природи божого впливу і задля того, як запевнює Геґель, цей страх доводить насамперед до чародійства.

На цьому найпримітивніщому ступні здається стоять Ескімоси, Мурини тай частина монґольських

народів, наприклад старі Китайці, хоч й в них нема вже дикої форми чародійства.

Із цеї безпосередньої релігії через роздвоєння свідомости, то значить через те, що духа (бога) розріжняють від природи (субстанції), розвинулася «р е л і ґ і я м і р и» (китайська наука Конфуція) а далі шляхом усамостійнення думки «р е л і ґ і я ф а н т а з і ї» (індійський брамаізм), з якої знову через «скупчення і замирення духа, який від дикого безладдя індійської релігії повертає назад до себе та до сутної одностайности», повстала «р е л і ґ і я п е р е б у в а н н я в с а м о м у с о б і», будизм.

Тимчасом на всіх цих ступнях розвитку все ще міститься розуміння бога як природної істоти; одначе як тільки людська свідомість дійде до того, що зрозуміє бога як ч и с т о г о д у х а або, як по фільософічному висловлюється Геґель, розділює емпіричну самосвідомість від абсолютного так, що бог набирає властивої обєктивности, то наступає новий великий зворот у розвитку релігії: повстає «р е л і ґ і я в о л і», яка зі свого боку переходить знову в «р е л і ґ і ю с в і т л а» (староперська релігія), в «р е л і ґ і ю б о л ю» (служба Ваалові) і в «р е л і ґ і ю з а г а д к и» (староегипетська релігія).

Як релігії духової індівідуальности йдуть далі: «р е л і ґ і я в е л и ч н о с т и» (жидівська релігія), «р е л і ґ і я к р а с и» (грецька релігія) і «р е л і ґ і я д о ц і л ь н о с т и» (римська державна релігія), аж доки нарешті на місце всіх цих «обмежених» релігій не прийшла вдосконалена, абсолютна релігія, для якої бог вже не є невідомий та в якій він сам обявляє, хто він: цебто х р и с т і я н с т в о.

Через те ввесь релігійно-історичний розвиток складається в Геґля виключно з клясифікації релігії старого віку на основі деяких назверхніх ознак їхнього розуміння бога; на внутрішне руштовання його будови, наприклад на всю етичну структуру, не звернено уваги. Геґель поступає дознаку як архитект, який при оцінці

античних будіведь не дивиться на цілу внутрішну будову, та й ціль, призначення, помір величини, зужиткування матеріялу і т. д., а тільки зважає на найвідзначніщі ріжниці стилю їх фасад.

На Геґлі опирається Людвік Фоєрбах у своїх обох творах про «Суть христіянства» (1841) і про «Суть релігії» (1845): одначе він прищіплює Геґелевому розумінню певні кавзальні погляди французького фільософічного матеріялізму і тим доходить до цілковитого розбиття цілої ідеольоґічної будови Геґелевої фільософії релігії.

Фоєрбах відкидає Геґлевий здогад передсвітового існовання, незалежного від матерії духа (абсолютної ідеї); для нього існує тільки такий світ, який можна схопити глуздами, а людську свідомість він уважає тільки за функцію мізку. Дух (думання) це тільки найвищий продукт матерії. І людина зі всіма своїми духовими здібностями являється тільки продуктом природи і тому її свідомість залежна й визначена її матеріяльним єством (її природою). А може людина думати тільки те, що відповідає її творчій уяві, залежній від її єства, то її ідея про бога, її свідомість бога, є властиво тільки свідомістю її власного єства, а так зване спізнання бога тільки самоспізнанням. Таким чином Фоєрбах прийшов до тези, що: «абсолютним єством, себто богом людини є її власне єство». Під своїм богом людина уявляє саму себе, то значить своє власне єство, і робить потім знову своє «Я» предметом цього уявленого та переміненого в особу (бога) єства. Задля того й на думку Фоєрбаха «боже єство не є нічим иньчим, а тільки людським єством або ще краще: єством людини, відокремленим від індівідуальної, себто справжньої, фізичної людини, єством уявленим, то значить баченим і почитаним, та єством иньчим і від нього ріжним, окремим єством — через те всі призначення божого єства є призначеннями людського єства».

Отже Фоєрбах перевертає до якоїсь міри тезу Битія, що: «бог сотворив людину на свій образ», на тезу, що: людина творить собі свого бога на свою подобу. Значить божі прикмети це тільки антропоморфізми (людські ідеї); одначе людина підтверджує у своїм бозі й те, що в собі заперечує. Бог вічний, а людина дочасна; бог всемогучий, а людина безсильна і т. д.

Що до еволюційно-історичного погляду, то без сумніву Фоєрбах далеко не дорівнює Геґелевій спекулятивоно-релігійно-історичній конструкції. Для Фоєрбаха християнство не є релігією між стільки то й тільки иньчими релігіями, тільки неначе б то релігією самою по собі. Тому він бере приклади тільки з християнства. А навіть, де він вказує на иньчі релігії, то дивиться на них здебільшого через християнські окуляри.

До того він розуміє під єством людини, яке як у дзеркалі відбивається в людських ідеях про бога, не історично витворене, постійно змінливе єство людини, тільки він бачить в цім єстві, цілком у дусі старого фільософічного матеріялізму, щось дане природою. Людина є, коротко сказавши, для нього продуктом природи, природне єство, у своїх життєвих проявах визначене своєю природною вдачею, отже не історією витворене і історично визначене суспільне єство — а насадом якогось соціялного розвитку. Він ще не пізнав, що й «релігійна вдача» людини, від якої він виходить, не є нічим природним і незмінним, тільки суспільним продуктом, що на ріжних ступнях соціяльного розвитку виявляє цілком ріжні риси характеру.

Як не як, а тепер вже було ясно сказано, що кожна релігія це діло людини і що людина, хоч й радо приписує своїм богам надлюдські сили, все таки приписує їм в дійсности свої власні прикмети — себто, що вона у своїх ідеях про бога виходить від себе самої, себто від свого власного єства.

Але цим ще не сказано, від котрої з цих ідей почався релігійний розвиток. Лишалося відкритим питання: «Як уявляла собі людина свої перші божки, і як вона їх почитувала?» Відповідь у половині попередного століття майже загально була така: «Історія релігії починається, звичайно, від природної релігії, себто від почитання сил природи». Оцінюючи людину по її власних почуваннях, не задумуючись, приймали, що на найнищих ступнях розвитку людина жила у постійнім страху перед могутністю сил природи. Такі для неї зовсім незрозумілі явища природи, як н. пр. блискавка й грім, схід і захід сонця, землетрус і буря, розбудили в неї почуття безпомічної залежности від могутної природи, і, щоб відвернути погрози цих непереможних сил та доступити їх ласки, прийнялася всіма силами почитувати та благати їх, і то почитувала pралюдина з початку сили природи тільки як такі, а пізніше шукала за ними непереможних божих єствів і відповідно до того все більше й більше персоніфікувала сили природи.

Цей погляд, який ще до тепер заступають деякі історики релігії є, як ми побачимо пізніще, цілковито невірний; але він зрозумілий з огляду на стан розвитку дослідів праісторії та етнольоґії в половині девятнацятого століття. А коли заходами Шамполіона, Сильвестра де Сасі, Лєпсіюса, Лємана і Брукша вдалося відчитати египетські гієроґліфи, і коли Ґротефенд, Бірнуф, Равлінсон та Оперт відкрили значіння асірійських клинових епіґрамів та коли далі Східна Індія перейшла 1858. р. в британське державне володіння і через те староіндійські місця культури та збірники санскритів стали для вчених лекше доступні, то розсліди старих документів про мову, історію й культуру Індії, Египту й Малої Азії зросли в половині попередного століття дуже в гору. Прикритий румовинням і порохном від тисячів літ старий культурний світ вринув на

верх із западини: а порівнальна лінґвістика відкрила споконвічні розвиткові звязки і культурні зносини між старо-індійськими Арійцями, Іранцями, Греками, Римлянами, Кельтами, Германами і т. д. Та чим глибше дослідувачі проникали у світ релігійних переказів цих старих народів, тим більше спізнавали вони, що у всіх, на їх думку, колись панував культ природи та що багато з між їх божих постатей не були нічим иньчим, а тільки більш або меньч фантастичними персоніфікаціями сил природи. Із тою аж надто ревною поквапністю, що вже так часто доводила науку до фатальних виводів, зробили вони висновок, що цей культ природи є найнищим ступнем кожної релігії. Вони думали, що саме в релігійних співанках і піснях «Ріґведи», найстаршого збірника санскритської літератури найшли буцім то прастарі документи кожної релігії.

Із строго еволюційно-історичного становища, дарма що досліди дали такі гарні висліди, звичайно трудно зрозуміти, як могли дослідувачі санскриту так таки робити висновки, що вони в культі природи зайшлих до земель Індуса Арійців відкрили первісну форму всіх релігій. Це ж просто противиться ідеї еволюції, шукати початків розвитку релігії у племен, які в той час, коли повстали метричні пісні Ріґведи, давно переступили були найнищий ступінь людського розвитку, які займалися ховом худоби та хліборобством, і то, обробляли землю плугами, до яких запрягали волів, знали ставити хати з берven і каміння, виробляли вовняні тканини та виготовляли із мусянжи й заліза мистецьку зброю. Треба б мати на увазі, що примітивних форм господарства, родини й релігії треба шукати й знаходити тільки в примітивних народів. Але хоч як зрозумілою здається ця думка, то таки подибуємо старіщих і новіщих Лявлеїв і Біхерів, які аж до останніх часів все наново нам презентують маркові і земельні комуни старих Ґерманців, Латинців, Ацтеків, Перуанців

і т. д., як прастарі форми власности, а патріярхальну сімю культурних і напівкультурних народів старого сходу як прасімю.

Ця теорія про первісність культу природи, яка в Анґлї знайшла за свого головного репрезентанта професора Макса Мілера з Оксфорду, вплинула в значній мірі також на Карла Маркса і Фрідріха Енгельса. Спіраючись на авторитет дослідувачів санскриту, оба просто приняли, що культ природи творить перший ступінь у реліґійно-історичному процесі розвитку й відповідно до того справили матеріялістичний погляд на історію, заявляючи, що аж на відносно високому ступневі розвитку суспільні життєві обставини впливають на реліґійну ідеольогію. Так каже наприклад Енгельс у своїм творі „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" (6. накл. стр. 342):

> «Отже всяка реліґія це ніщо иньче, а тільки фантастичний рефлекс у головах людей тих назверхних сил, які запанували над їх щоденним життям, рефлекс в якім земські сили прибірають вид надземних сил. У початках історії це передусім сили природи, які підпадають під цей рефлекс та в дальшому розвитку в ріжних народів переходять найріжнородніщі і найріжнобарвніщі персоніфікації. Цей перший процес порівнальна мітольогія прослідила аж до його початку в індійських Ведах, принаймні для індоевропейських народів, а у його дальшому розвиткові виказала його в Індійців, Персів, Греків, Римлян, Ґерманів та, наскільки сягає матеріял, в поодиноких випадках також у Келтів, Литовців і Славян. Але незабаром набирають активности побіч природних сил й суспільні сили, сили, які для людей являються так само чужими і з початку так само незрозумілими, і які над ними панують із тою самою, як здається, природною необхідністю, що й самі сили природи. Постаті фантазії, які були з по-

чатку тільки рефлексом таємничих сил природи одержують через те суспільні атрибути і стають репрезентантами історичних сил.»

Отже в початках історії це природні сили, які на думку Енгельса визначають комплекс релігійних ідей; що тільки багато пізніще виступають творчими силами побіч сил природи її суспільні сили (то значить соціяльні фактори, які визначує спосіб господарки). Як далеко сягають ці «початки історії», Енгельс не каже; одначе з того, що він на доказ впливу сил природи покликується на Індійців, Персів, Греків, Римлян і Ґерманів, виходить, що він ще вважає їх релігію рефлексом сил природи. Тому властивий вплив соціяльних сил, як поминути будизм, починався б аж із Христіянством і Ісламом.

Хоч як помилковим видавався б нам сьогодня погляд на підставі вислідів етнольоґічних дослідів, що релігія почалася від почитання сил природи, то все таки в основу формулки Маркса й Енгельса покладено безперечно вірну думку, а саме погляд, що людина на найнищих ступнях свого розвитку, хоч би вона й жила комуністичними ватагами, була далеко більше природне ніж суспільне єство і що через те вона з початку і почувала себе ще більш залежною від природи, ніж від життєвих умовин своєї громади. Хибне то це тільки те, що так таки допускається, що, мовляв, сили природи довели її у першу чергу до цього почуття залежности і найдужче займали її фантазію. В дійсности не назверхні явища природи, як блискавка, грім, землетрус, буря, хмаролом і т. д., а тільки її власна природа, її власний початок, буття і смерть, передівсім смерть, вперше збудили в людині почуття страху й залежности, і завдали її простій голові таємну загадку. А далі навіть на найнизчих ступнях розвитку людина жила не тільки в окруженню природи, але рівночасно і в спілці з такими самими як вона, і це спільне життя, себто, ті суспільні умовини існо-

вання, які випливали із того життя, доходили вже рано, як показує приклад теперішних диких народів на низькім ступні розвитку, швидко до чим раз більшого впливу на її релігійний світ думок — а не аж на тому ступні, до якого ще не дійшли були, на погляд Енгельса, навіть старі Індійці, Перси, Греки та Римляни.

Але тоді, як порівнальна лінґвістика й мітольоґія намагалися ще з релігійного матеріялу з переказів із Веди реконструувати початки розвитку релігії, етнольоґія, збіраючи від місіонарів, поселенців і подорожних дослідників списані помітки про віру в богів і форми культу так званих диких народів, вона постягала матеріял для строго наукового індуктивного розсліду початків релігії. Вже від десяток літ накопичилася наслідком чим раз більшої кольонізаційної і місіонарської діяльности велика сила цього обсерваційного матеріялу. Одначе в такій формі він не надавався до використування і потребував основного критичного перероблення; бо обсерватори переважно то були (а часто вони ще й сьогодня є) люди, особливо місіонарі, що були позаплутувані в найнаївніщих теольоґічно-догматичних ідеях. Жидівсько-христіянську религію не вважали вони за якусь релігію між стілько то й тілько иньчими релігіями, не за історично необхідний ступінь у загальному розвитку релігії, а тільки за одиноко обявлену і управнену релігію. Для того всякий відступ від інспірованих богом навчань цеї релігії являється на їх погляд коли не явним вчинком сатани, то всеж таки заблудженням, себто, відступом від правдивої віри. І навіть там, де такі наївно-теольоґічні упередження не закаламучують обсервації і розсудливости, обсерватор все таки часто дуже схиляється до того, щоб дивитися крізь окуляри культури, то значить, оцінювати релігійні погляди диких народів зі свого власного релігійно-етичного становища, отже підсувати дикунам нахили, мотиви і асоціяції думок культурних людей, хоч ці мотиви й асоціяції ідей являются результатом

довгого процесу розвитку, на початку якого дикун що тільки стоїть.

Перший твір, що, як я знаю, пробує на основі етнольоґічних дослідів протиставити релиґійній конструкції санскритольоґів факти етнольоґії, це твір Едварда Бурнета Тайлера „Primitive Culture; Researches into the Development of Mithology, Philosophy, Religion Art and Custom“ (Початки культури; розсліди розвитку мітольоґії, фільозофії, релиґії, мистецтва й звичаїв), два томи, Льондон 1871, твір, який декілька разів перекладувано й на німецьку мову.

Як майже всі спроби, щоб з'ясувати нові наукові правди, так і твір Тайлера має багато поверховного. Етнольоґічні обсерваційні матеріяли в їх суті добре оцінено і супроти спекулятивної природної конструкції поставлено їх гостро й певно; але Тайлер обговорює першу фазу розвитку релиґійних ідей, яку він знайшов, так зван. «анімізм» (віра вдушевлювання), занадто ще як щось ціле й заокруглене. Він іще за мало розріжняє той порядок, у якому одні за одними йдуть поодинокі релиґійні ідейні комплєкси у широких рямках анімізму, та до того не добачує майже цілком ріжнородних переходів до пізніщих вищих форм розвитку. Та зокрема й він виявляється в своїх кавзальних товмаченнях старих природних мітів ще не в однім упереджений способом досліджування порівнальної мітольоґії того часу. Він не може ще увільнитися від старого погляду, що в духовім життю дикунів вплив сил природи первісно грав найбільшу ролю; адже сила цих впливів являється культурній людині, яка виходить від власного світу почувань і вражінь, найприроднішим у світі.

Це очевидно не повинно бути закидом. То само собою розуміється, що дослідувач, який проти старих поглядів ставить нові, збирає насамперед докупи всі обсервації, які могли б підперти його теорію, не все зважаючи на тонкі ріжниці, які з розвитково-історичного погляду находяться між поодинокими обсерваці-

ними матеріялами. Зробити відтінки, це буде завданням пізніщих дослідувачів; і справді наслідники Тайлера зробили вже на цьому полю багато — в Анґлії передівсім Herbert Spencer й Andrew Lang, а в Німеччині особливо Julius Lippert. Цього останнього вченого входять в рахубу передовсім: „Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion“ (Берлін 1881), „Die Religion der Europäischen Kulturvölker in ihrem geschichtlichen Ursprung“ (Берлін 1881), „Christentum, Volksglaube und Volksbrauch“ (Берлін 1882), „Allgemeine Geschichte des Priestertums“ (Берлін 1883/84), „Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau“ (Штутгарт 1886).

Від тоді появилася довга низка дальших дослідів релігій диких народів, які стоять на низькім ступні розвитку, та між тими дослідами безперечно є й дуже багато безвартних і маловартних. Та в цілому вони показують виразно що не вплив сил природи або природних явищ, тільки в міру постійного зросту культурного розвитку соціяльне розуміння життя — що знову зі свого боку залежне від способу добування життєвих засобів — визначає ідею так званих «дикунів». Через те, що уявний образ залежить від того, яке спостереження покладеться в його основу (його субстрат), то, що правда, в деякому розумінню можна говорити про те, що і природний світ, що довкола, (окруження природи) і соціяльний світ, що довкола, (суспільне життя) визначають релігійну ідеологію; але цілком поминувши те, що сама знову природна інтуіція в великій мірі залежить від того, як далеко людина дійшла, щоб технічно користуватися силами природи у продукції свого матеріяльного життя, то природний інтуітивний образ подає тільки назверхний ніби прикрашаючий матеріял, можна навіть сказати льокальний кольорит для релігійної ідейної конструкції.

Природна річ, що наприклад мешканець острова

інакше уявляє собі сотворення світа як мешканець сухої високорівні. Перший, який бачить кругом себе широке, безкрає море, міркує відповідно до свого щоденного інтуітивного образу, що ціла земля була з води, з великого прамориа, й аж пізніще виринули з нього острови; навпаки мешканець високорівні уявляє собі землю як голу, пусту площину, яка стала плідною що тільки, як витриснула з джерела вода або впав дощ. Мешканець острова переносить свій світ духів або богів на віддалені острови, геть далеко на обрії, де сходить і заходить сонце; навпаки духи мешканця гір перебувають на високих горах або в недоступних дебрах. На островах духів мешканців тропікальних країв ростуть у горячій сонячній спеці могутні пальми і запашні квіти, а в царстві тіней цього світа підбігунових мешканців покрите все льодом і снігом.

Так то відбиваються цілком зрозуміло в фантастичних мітах кожного народу його природні інтуітивні образи. Але хто продреться через цейназверхний льокальний кольорит до властивого релігійного змісту ідей, той побачить зараз, що ці ідеї незалежні від так званого впливу природи, а тільки від соціяльного розуміння життя. Як поставимо собі, наприклад, питання, як оце прімітивні народи уявляють собі свого чи своїх творців світа, які прикмети вони надають їм, як вони розуміють свої власні відносини до цих богів, чого ці боги вимагають від них і т. д., то зараз побачимо, що з гарною теорією про залежність релігійних поглядів од сил природи не можна абсолютно нічого починати; тільки соціяльними життєвими відносинами даються пояснити всі ці погляди.

2. Як повстали ідеї про духів і про богів?

Карло Штайнен, відомий етнольоґ і дослідник, оповідає у своїм творі: „Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens“ що, коли він балакав із Бакаірами про закон, що «кожна людина мусить вмерти», вони заперечували, що це правда. Правда, вони казали, що людина може вмерти; але про «мус» вони не хотіли й чути. Цей вислів видавався їм таким же спірним, як нам такий закон: «Всіх людий треба повбивати». Тут я пізнав уперве, каже зачудований Карло Штайнен, що Бакаїр не знає жадного «мусу»; він іще не дійшов до того щоб із цілого ряду явищ, які, все в однаковій формі повторяються, виснувати загальну необхідність; та незвичайне передусім ось що: він ніяким чином не розуміє що людина мусить умерти. Йому чужа та гадка, яку ми вбиваємо собі в голову вже в найнищих клясах гімназії: Nemo mortem effugere potest“ (Від смерти ніхто не втече).

Те, що Карлові Штайненові в Бакаїрів над Кулізегом і Батовим (притоки Шінгу) видавалося таким дивним, подибуємо у всіх так званих диких народів, навіть у таких, що, як Мелянезці й Полінезці, дійшли вже відносно до високого ступня розвитку. Що людина може вмерти, то цей досвід вони вже мають; але що вона мусить вмерти, що смерть являється законним і необхідним закінченням кожного життя, цього вони не розуміють. Зі становища їх способу думання тай кола їх досвіду, це цілком зрозуміло. В дійсности, дикун живе дуже обмеженим і звичайним життям рефлексів; спонука й вчинок являються в

безпосередному звязку зі собою. Його думка не виходить поза його глуздовий матеріял. Й тому він не уявляє собі загальних виведених, законних фактів, бо щоб спізнати загальну законну правду, то треба багато ріжних поодиноких явищ зібрати в одну загальну ідею, і при такому збиранню брати під увагу тільки певні однокові питоменности й відносини цих явищ, а на решту не зважати. Дика людина думає, можна б сказати, тільки інтуітивно, в обсягу його спостережень глуздами. Через те дикун, як ось австральський Мурин, уявляє собі смерть инакше, як ми. Ми живемо великими громадами, в яких бувають часті випадки смерти. На кладовищах подибуємо сотки й тисячі рядом похованих, а наші історичні перекази оповідають нам про міліони таких, що померли на протягу безлічі поколінь, а тимчасом добута досвідами довгих віків правда каже нам: «Все, що живе, те минається!»

Австральському Муринові не достає цього цілого комплєксу досвідів. Правда, він знає що вже в його невеличкій ватазі та й в иньчих ватагах вмер уже дехто; але кілько й від коли, того він не скаже; він же ж знає переважно числити тільки до десять, а рідко до двацять, а про якусь хронольоґію літ, десяток і соток літ він нічого не знає. Може він знав іще своїх дідів; але те, що було перед тим, це він звичайно, не розбіраючись ніяким чином докладніш у часі, вважає за щось дуже і дуже давне. А в малих ватагах із сорока до пятьдесять люда, в яких відграється його життя, розмірно рідко хто коли вмирає. Смерть не буває щоденним явищем, а коли хто вмирає, то це переважно або впаде в бою, або сконає від якихнебудь покалічень, які одержав на полюванню чи в поході. Смерть у наслідок немочі на старість, це щось незвичайне.

Отже австральському Муринові, хоч він й не розуміє нутрішнього звязку, добре зрозуміле те, що хтось умірає від покалічення; бо що ті, яких трапить стріла,

або яких побють киями, опрігаються, це він бачив нераз. І звірята, на які він полює, кінчають своє життя таким же чином. А що смерть може наступити природною розвязкою, без крівавих ран, цього він не розуміє. На його думку,. причини смерти немає, а що він не визнає її, то шукає за якоюсь невідомою йому надприродною причиною, себто: він зводить природну смерть на вмішування якихось невідомих впливів, на чародійство.

Підносячи цей факт, влучно каже John Fraser (The Aborigines of New South Wales. ст. 78) про тубольче населення австральської кольонії Нового південного Уельсу.

«Коли Тубольця забють у сутичці, або так тяжко поранять, що він помре, коли його забє гиляка, що спаде з дерева, або через який иньчий видимий випадок пожме смерти, то його товариші не дивуються тому, бо причину смерти можна виразно спізнати. Одначе цілком не те, коли хтось без видимої причини заслабне й помре. В такому випадку за причину смерти все приймають якусь таємну злобу злого духа, якогось лукавого чарівника або відьмаря, який або на власну руку, або на бажання иньчих, своїми чародійними штуками заніс щонебудь до нутра хорого, і це доводить його до знидіння і смерти. На основі загально поширеної непохитної віри наших тубольців людина вмирає не тому, що машина його життя вже з'ужиткувалася, а через те, що його зачарував якийсь воріг.»

Таксамо висловлюються Baldwin Spencer і F. J. Gillen про мешканців південньої і середньої Австралії (The native tribes of Central Australia, стр. 476):

«Віра, що хтось може вмерти природною смертю. між ватагами тубольців Середної Австралії, цілком незнана річ. Хоч би й який старий і підтоптаний був чоловік або жінка, то як вони помруть, то зараз же вважають їх смерть за наслідок чародійної штуки якогось ворога.»

Але як приходить смерть? Дикун бачить у людей і у сполюваних звірят, що рухоме її живе досі тіло, як тільки з нього стече тепла кров і як у ньому застановиться віддих, робиться одубіле й студене — нерухоме. З того він висновує відповідно до свого спостереження глуздами, що із кровію і віддихом те, що досі рухало тілом, утекло, себто, вийшло з тіла. Так де ж те життя? Що життя являється тільки функцією тіла (матерії) і що воно разом із ним загибає, це дикунові не міститься в голові. Така ідея виринає аж тоді, коли докладно прослідити людське тіло і пізнати условини життя і діяльність життя його зверхних і нутрішних орґанів.

Всі дикі й напівкультурні народи є цілком природно дуалістами. Тіло й життя (дух) вони вважають за щось таке, що цілком окреме від себе і побіч себе існує — і то, тіло само по собі є нерухоме і недіяльне; аж тоді, коли ввійде в нього життя (дух) і ожнвить його, воно стає живим тілом. Так таки міркує собі дикун, що життя, яке виходить із померпюго людського тіла, веде потім для себе самого окреме буття, і що всі життєві й духові сили, які раньше мав померший, далі існують уже в цьому життю (душі), що вийшло із мертвого тіла.

Ці ідеї скріпляються у нього тим, що дикун часто у сні — а більшій частині диких народів частенько сниться — сходиться зі своїми покійними свояками або її бачить, як він сам навіть у сні виконує ріжні вчинки. Одначе для нього сонні привиди це не гра фантазії, а дійсність. Як нераз ще не одна забобонна культурна людина вірить, що померші своякн, які їй появилися були у сні, справді відвідували її, так і дика людина вірить, що коли їй снився який померший, то дух (душа) того померщого, що блудить світом, був біля неї. А коли людина бачить у сні, що вона сама щось робить, то це просто пояснює собі тим, що підчас її спання душа, що в ній, вилетіла була, щоб

деинде довершити те, що її казав сон. Австральському Муринові, якому у ночі снився він сам, ніхто не вибє з голови, що його душа в ночі мандрувала світом. Тому то й в деяких племен не можна напрасно будити когось, що спить глибоким сном, бо його душа може бути на вандрівці і не встигне назад повернутися. A. W. Howitt один з найліпших знавців тих австральських племен, оповідає у свому творі: „Native tribes of South-East Australian (стр. 436), що один Курнаець, з яким він балакав про душі померших ось як доводив свою віру в душу: «Воно таки так; бо часто, як я сплю, я собі йду в далекий край, бачу иньчих людей, бачуся й балакаю з тими, що вже давно повмирали».

Те ж саме оповідає австральський місіонар George Taplin в своїм творі про Нарінієрів знад ріки долішнього Мурраю. Дикуни тої околиці, в якій він був місіонарем, ні трохи не можуть того зрозуміти, що сон це тільки мара. Вони не можуть відріжнити своїх снів від дійсности. Те що вони пережили у сні, це на їх думку їх душа справді переживала.

Тубольці ще й тим скріпляються в цій вірі в духів, що між ними досить часто бувають прояви гарячки й каталепсії. Досить часто трапляється, що тубольці, в наслідок великої втрати крови, від сильних ударів довбнею по голові, затроєння, або від довшого голоду, попадають у стан безпритомности або каталепсії, і помимо всяких заходів рідні й знахурів (ворожбитів) не зараз можна було їх розбудити, хоч пізніще вони таки приходять до себе. Дикун, який не розуміє цих всіх явищ, міркує собі, що душа була вже вилетіла з тіла, але таки нарешті або з власної охоти, або присилувана штучками знахурів назад вернулась а покинуте нею тіло.

Із того зродився погляд, що в перших днях по смерти дух залюбки крутиться ще коло мертвого тіла, і має силу повернути назад до нього. Через те то й в таких людей по більшій части аж тоді ховають мерців,

коли вони вже починають розкладатися. Тай тоді переважно ще не зараз закопують їх, а тільки насамперед, завинувши їх в рогіжку або шкуру, наряджають їх на дерева або на підвищення з дерева, щоб їх душі могли лекше доступити до них, і, врешті, щоб душі дати змогу ще й тижнями або місяцями знову злучуватись з мертвим тілом, переходять до того, щоб шляхом сушення, припікання, вудження, або шляхом иньчого процесу по змозі тіло законсервувати.

Ось наприклад в австральських ватагах. Там навіть у найродючіщих і в найбогатших на звірята околицях австральської землі вони рідко коли мають більш як 50 до 60 осіб (рахуючи разом чоловіків, жінок і дітей), і коли помре один член, то переважно не зараз ховають трупа. А що все ще є можливість, що душа, яка літає близько трупа, спробує зайти в тіло, то трупа замотують у шкури, рогожі, трощу, кору з дерева або в гілля з листям, і тоді або кладуть між галуззя дерев, або на кількох деревляних палях влаштовують щось наче підвищення і привязують на ньому трупа. По кількох місяцях, а деколи й аж через кілька років, найблизчі своякп здіймають кістяк, наново звязують його і тоді або закопують або приміщують — особливо в гористих околицях, де тверде каміння часто покрите тільки тонкою полосою землі — в печерах, розколинах скель, розпалинах і т. д.

Далі характеристичне для розуміння австральського Мурина те, що майже завсіди, чи помершого зараз поховали чи насамперед нарядили чи на дереві чи на підвищенню з дерева, біля звязаного трупа кладуть трохи сирої чи спеченої їди і деревляну мищину з водою, бо ж душа помершого, яка розлучилася з ним, таксамо як і перед тим, потребує поживи, то щоби вона не знаділа. Душа бажає й тепла. Через те у східних гористих околицях Нової Голяндії, де ночі бувають дошкульно холодні, на протягу кількох днів, побіч трупа, як тільки зайде сонце, розпалюють велике ба-

гаття. Ту ж потребу, що жива людина, себто в ночі при теплому вогнищі хоронитися від зимна, має й душа, що вже вийшла з тіла.

В деяких більше розвитих племен Нового південного Уельсу і в Кенсляндії тай у країнах озер південної Австралії, отже в країнах, де в наслідок тамошнього вогкого та гарячого підсоння і докучливої комашні розклад трупа відбувається дуже швидко, тубольці найшли ще иньчий засіб, щоб у перших днях по смерти уможливити душі поворот назад в те тіло, в якім вона була досі: *вони муміфікують трупа*. Коли тільки пічнеться розклад, вони привязують мерця з підібганими ногами і розпростертими руками до підніжжа з палів, у формі решітки з на два мерти високого, і під ним два три дні піддержують хоч слабий, але дуже чадкий вогонь. Очивидячки, що цим простим поступованням не осягнеться цілковитої муміфікації, але все ж таки на два або на три тижні спиняється розклад тіла.

А де ж душа в живому тілі людини? На погляд тих диких народів, які зараз стоять на найнизчім ступні, переважно вона міститься в теплій крові, або в дишниці грудей. Зі становища глуздової інтуіції дикуна, яка опирається тільки на зверхніх спостереженнях, цей погляд легко зрозумілий. Коли дикун на полюванню забє якого звіра, чи в бою тяжко ранить свого противника, то з ран витікає тепла червона кров; коли кровотоку не спинити, то тіло ціпініє й дубіє, а кров, що стікає, гусне й зимніє. Отже виходить, що життя, себто душа, була перед тим в крові. Разом із кровю душа покинула тіло, а разом із теплотою крови душа покинула кров. Залишилась тільки бездушна матерія. Ця віра цілком відповідає щоденному досвідові дикуна, і в народів, що займаються полюванням, і в скотарських народів, що стоять на низькому ступні, себто, в скотарських племен, які кохають худобу не так задля добування молочних продуктів, як для зарізу, ця думка скрізь розповсюджена, бо ту-

болець, полюючи й ріжучи скотину, робить щодня все те саме спостереження.

Інакше буває в диких народів, що живуть на островах і на побережжах. В їх країні немає звірят задля полювання, і через те мясний хару складається в них майже виключно із риби, мушлів і рептиліїв, отже і з зимнокровних звірят. Правда що й там наскакуємо иноді на ідеї, що душа сидить у крові, одначе на погляд тих народів вона міститься переважно в грудях, які виразно порушуються за кожним віддихом навіть і в сні; але як тільки приходить смерть, перестають рухатися — з того виходить, що з останнім віддихом того, що вмирає, вилітає й його душа, його життя.

Вищий вже той погляд, який ми стрічаємо в ріжних племен Нової Ґвінеї, островів Сальомо, Нової Каледонії і полінезьких островів, що душа (дух) людини сидить мовляв у черепі, особливо в очах або поза очима. Той погляд, як може дехто міркував би собі, повстав не зі спізнання, що думання це функція мізку схованого в черепі, а зі спостереження, що всі емоції або, схоплюючи думку тих народів, всі прояви людської душі виявляються на обличчі людини, і то по більшій части в її очах, а по смерти око дивиться в даль без ніякого виразу. Це передівсім ті народи, що живуть під соняшним голубим небом Полінезії. То вони більш ніж инчі, то з радости викрикують аж під небеса, то засмучені на смерть, і в них ми стрічаємо таку ідею: в очах або поза очима людини сидить її душа, а коли людина сміється, то й її душа сміється, а як вона плаче, то й її душа розпливається в горю. Гавайці поетично називають навіть зелези сліз, з яких «душа плаче», Луавганою, то значить норою душі.

На ще вищому ступні, там бачимо що наприклад у старо-американських культурних народів місцем душі називають «серце»: це куди пізніща думка, яка аж тоді вирнула, коли пізнали, що серце є централею

обігу крови, і що нарушення функції серця, чи поранивши серце, чи в наслідок иньчих причин — приносить зі собою смерть, себто втечу душі.

Дуже ясно освітлюють цей світ думок диких народів їх вислови на душу, життя і рух. Часто народи, які низько стоять, мають на життєву силу руху, душі, духа, тіни й віддиху те саме слово. Так, наприклад, австральські Нарінієри діяльність життя і тінь, яку кидає людське тіло, називають словом Панґарі (Pangari) Курнайці звуть душу Ямбо (Yambo) себто тінь. Вірадюрці прозивають духа покійного товариша ватаги їром (Iir), себто життєва сила; коли Біґамбули дають йому імя Мату (Matu), себто тінь; Дієрійці звуть Мура (Mura), себто життя і т. д. Але ж у деяких австральських племен має назва на «духа» попросту значіння «сила» помершого, а в Юінців духа називають навіть Тулуґалом, то значить «приналежний до гробу» (тулу: гріб, ґал: приналежний до чогось).

Отже душа або дух — це, як показують ці вислови, тільки летюча мара, безтілесна річ, що не складається з густої, схопної і видимої матерії, й тому може міститися не тільки в грудях, але навіть у крові і в тісному черепі. Але вявити собі якогось духа, чи ество без тіла, що таки має тілесні форми, а не має орґанів глузду, і таки може бачити, нюхати, чути, почувати, думати, навіть не змогла фантазія, яка вже поступила була далі поза саму репродукцію простих глуздових інтуітивних образів. Через те то й наші модерні духовидці і духовіри були приневолені дати своїм духам тіло — хоч би це було тільки так зване астральне тіло — отже иньче імя на те саме «ніщо». А як спитаєш їх по чому то вони пізнали, що дух, який їм появився, це був дух якогось їх помершого свояка, або якоїсь їм знайомої особи, то почуєш, що той дух мав точнісько ті самі риси, ті самі ласкаві або дукаві очі, те саме ясне або темне волосся, ту саму бороду, що й померший.

Наші спіритисти домагаються для своїх духів на-

віть всякого плаття, щоб ним прикрити їх наготу, бо ж вони, як модерні духи, мають і дуже розвинене почуття сорому, то так, вивідуючись далі про вигляд духів, ми почуємо, що вони носили хвилясті плащі і накидки, деколи й довгі сорочки, однострої і ряси. Тільки чорного фрака і білої камізельки здається ще не дуже долюблюють духи. А далі розсліджуючи, як духи поводилися, ми навіть ще й довідаємося, що вони виправляли багато всяких дурниць — адже ж наприклад духи на сеансах спірітистів викликані, знаходять своє найбільше задоволення в тому, що ляпають присутніх по лиці, кидають їм у голову китицями цвітів, пересувають столи й крісла, совають ногами її так дальше.

А коли вернемось у середновіччє і приглянемося до леґенд про святих і дідьків, то побачимо, що духи святих плачуть, крівавляться, голосять як люде на землі, та що від злих духів (духів-чортів) смердить дьохтем і сіркою, що вони мають роги, козлячі й кінські ноги, та що б'ються і змагаються з людьми й часто люде ранять і лупцюють їх.

Але ще меньче, ніж віруючі у святців і чортів середновіча, звичайні дикуни можуть уявити собі безтілесного духа, то так ми подибуємо в їх казках про духів, що душу (духа) все ще просто ідентифікується з мерцем (або трупом). Духи, хоч вони звичайно невидимі, виглядають дознаку так як померший. Вони мають ті самі прикмети, воюють і змагаються одні з одними, ранять одні одних, мають свій питомий запах, відчувають голод і спрагу, та знаходять звичайне задоволення в їді, питтю і гульні.

Це відноситься не тільки до австральських Муринів, але й до тубольців Нової Ґвінеї, архіпелягу Бісмарка й Сальома, Банкових островів, Нових Гебридів, Каролінів і т. д., що стоять на далеко вищому ступні розвитку. Скрізь у мітах цих народів стрінемо той погляд, що духи померших, що блукають світом, мають

точнісько той вигляд тіла, що її колись, ті ж прикмети й привички. Коли яка жінка була за живоття нехлюйна і язиката, то й її дух потім буває дуже нехлюяка і сваруха. А як котрий чоловік помер уже підтоптаним і немічним, то й його дух немічний та підтоптаний. Як від покійника воняло, то й його дух смердить. Навіть звироднення і окалічіння, які хто набув собі за свого життя через нещасливі випадки або в оружній боротьбі, переходять на його духа. Так наприклад Пеляванці (мешканці острова Пелав, що належить до ґрупи Каролінів) вірять, що дух такого чоловіка, який у війні стратив руку або рамя, і в далекій невидимій країні духів ходить тільки з одною рукою чи з одним рамям. Це цілком зрозуміло, бо духа, який не має тіла, ні вигляду тіла, а має здібности людського тіла, не може ніхто собі уявити. Крім того, кожному у сні являються його покійні свояки, природна річ, в такому ж виді, в якому він їх давніще знав і задержав у своїй памяти.

Часто густо навіть так далеко ідентифікується дух з тілом, яке він колись замешкував, що навіть на процедури які роблять з тілом по смерти, дивляться неначе на процедури з духом. Щоб, наприклад, перешкодити духові мстивого чоловіка, аби він не «х о д и в» по своїх ще живих свояках і не дошкулював їм своєю пімстою, то в поодиноких австральських племен докупи звязують члени трупа, руки привязують міцно до тіла, ламають хребет помершому або навіть відтинають голову від тулуба.

Так оповідає місіонар Сіберт про ватаги Дієрів, що помершому, заки його поховають, кріпко звязують докупи обидва великі пальці в ногах, а потім обидві руці звязують на плечах а, що б він не міг висвободитися, то роблять так, що держать разом обидва великі пальці і обмотують їх тонким шнурочком так туго, що шнурок часто перетинає мнясо аж до кости.

Та крім того, прочищують гріб довкола на кілька кроків в шир цілком від трави і корчів і першого

тижня після похорону посипають там кожного вечера порохом і піском, на якому потім на другий день вранці шукають, чи не знайдуться сліди ніг. А коли їм здається, що сліди знайшли, тоді виймають мерця з гробу, тугіще звязують його і ховають у иньчу могилу; бо на погляд Дієрів сліди ніг доказують, що дух покійника незадоволений тим леговищем.

Подібні звичаї подибуємо й в мешканців тої ґрупи островів, що на шляху Torres (між північною Австралією а Новою Ґвінеєю) та в деяких племен Папуасів і, як кажуть, навіть ще досі в південній Росії, на Угорщині і на балканському півострові є дуже поширений забобон, що бувають грішні покійники, які в ночі тайком виходять зі своїх гробів; це так звані опирі, які з живих висисають кров (в якій, як ми вже перше спімнули були, на погляд багатьох диких народів сидить душа). Що б таких опирів зробити нешкідливими, то на це тільки є один засіб; відкопати назад трупа, забити клин у серце, і відтяти йому голову або цілого трупа геть чисто спалити.

Суперечностей, які містяться у цих ріжних поглядах, як це повчає порівнання ідей про духів у австральських Муринів, наївна голова дикої людини зпочатку цілком не добачає. Питання, як може дух, котрий має вповні розвинену людську постать, поміститися у крові або у грудях людини, таксамо не існує для нього, як питання, як може так сформований дух із віддихом або кровю вийти з тіла, в якому він перебував. Та вже досить рано виринають ріжні сумніви щодо того погляду, мовби душа вже в людському тілі мала постать щось наче людську подобу. Чимраз виразніще витворюється ідея, що душа, як довго сидить у людському тілі — це тільки вітряна субстанція — отже невидима матерія (матерія душі), яка, хоч деколи світить або фосфоризує, проявляється своєю теплотою й яка аж після своєї розлуки з тілом, в якому перебувала, згущується в духа з людською подобою.

Початки такого розріжнювання поміж аероформною і ґазоформною душею, яка сидить іще в людському тілі, та душею, яка розлучилася з тілом та духом у людській подобі блукає світом, подибуємо вже в деяких більше розвитих австральських племен. Так деякі австральські мешканці з Вікторії і Кенсляндy, а почасти й з полудневої Австралії, вірять що душа, покинувши людське тіло, є зпочатку тільки «теплим вітром», який можна добре намацувати, ловити, держати і стискати в руці, але який ще не має ніякої постати (зверхньої форми тіла). Навіть ріжні назви для тої душі, що ще сидить у людському тілі, і для тої, що вже висвободилася з нього, подибуємо в декількох австральських племен. Так, наприклад у Курнаїв (Ґіпсляндія, східна прибережна країна Вікторії), душу, що в тілі, називають «Ямбом», себто тінь. За те відокремленого духа, що блукає світом, називають «Мрартом» (постать). А в Арунтів або Арандів душа, що в тілі людини, називається «Ґуруна» (життя, життєва сила), а душа з людською подобою, яка вже вийшла з тіла, називається «Ітанана» (єство духа).

Все таки, наскільки це можна міркувати з мітів, в австральських племен ідеї про духа і душу ще дуже невиразно зливаються в одне. А як помандрувати на мелянезькі і полінезькі острови, то там ріжниця між душею, що оживляє людське тіло, і душею, що вже вилетіла й висвободилася з нього, чимраз то виразніще зазначується, і рівночасно уживані для того вислови в мові показують нам, як дика людина уявляє собі той перехід одної форми душі в другу форму.

Вже в західній частині архіпелягу, що на шляху Тореса, на північ від австральської кольонії Кенслянд, на островах Мавруа, Вара, Моа, Мабуіг і т. д., ця ріжниця дуже замітна. Там душу, що перебуває ще в людському тілі, називають коротко «Марі», себто «тінь». Ще поки цей Марі сидить у тілі, то він є вітряний і безтілесний — отже тільки мара. Одначе коли він по

смерти людини покине її тіло, то по якімоось часі стає — як деякі племена вірують, тільки-що в найблизчу ніч нового місяця, — «Каї», себто прибирає людську форму тіла і тоді звуть його «Марікаєм», себто постаттю духа (єством духа). Ця постать виглядає так дознаку як мерлець, що спочиває у гробі, одначе вона некомпактна і невидна для ока звичайної людини. Тільки духовіри, себто «Маркайвідайґарка», і духовидці або «Маріїмайґарка» можуть пізнавати духів. В мітах мешканців островів тих країн душі або духи, що вийшли з людського тіла, мають все ту саму постать, що й тіло людини, яке вони давніще оживляли, і то не тільки зверхний вигляд тіла, але й те саме волосся, зуби, язики, очі, нігті, шрами і т. д. Не рідко мають вони одежу, терплять голод, спрагу і иньчі недостатки; їдять, пють, танцюють, співають і навіть кохаються.

Так і тубольці східної частини тої ґрупи островів роблять ріжниці між душею, що сидить ще в тілі людини — тамошні мешканці островів вірують, що душа залюбки осідає в черепі — а душею, «що відокремилася», що вийшла з тіла і прибрала певну постать. Душа, що сидить ще в тілі, називається «Мар» (скорочення від «Марі»), а душа, що відокремилася, називається «Леламар» або коротко «Ламар». Це слово зложене із Лела, себто людина, і Мар, себто душа, дух; воно визначає «д у х а в л ю д с ь к о м у в и д і».

Ту саму ріжницю подибуємо в багатьох — а мабуть у всіх — племен Нової Ґвінеї. Подамо тільки два приклади. Коїтайці (над рікою Ванапою і над Редшарбаєм на полудню Новеї Ґвінеї) називають душу, що сидить іще в тілі людини Варівою, по українськи це приближно: Життя, життєва активність; але ж цим словом називають вони й тінь тай образ людини на воді. Від недавна, відколи тубольці через місіонарів, дослідників і анґлійських урядників тих кольоній познайомилися з фотоґрафованням, то й фотоґрафію людини називають Варівою. Таку душу мають і звірята, бо

инакше, як це тубольці думають, вони не могли б плигати, бачити, чути, нюхати і т. д.

Та як після смерти звірини, її душу або підхоплюють духи людей і проковтують її, або вона летить у даль, доки не пропаде, то душа людини, кинувши мертве тіло, мало по малу прибирає постать тіла, яку тільки духовидці можуть розпізнати, і блукає світом як духове єство, зване «Суа». Пізніще вона відходить собі на спочинок у країну духів Іду, що знаходиться геть високо на вершках гір, там наперед продовжує земське життя, доки, нарешті, забута на землі всією своєю колишньою ріднею, не згасне.

Подібні ідеї стрічаємо також у племени Роро, над долішньою рікою святого Йозипа. Душу що в тілі, яку вважають неначе за тепле флюїдум, що оживляє тіло, називають там Авбою;за те душа, яка вилетіла з тіла людини й дібралася до тіла духа, а тим і на власне існування, називається Чірама.

На думку тубольців Нового Меклєнбурґу (Нової Британії), щодо своєї величини другого з ряду острова архіпелягу Бісмарка, жива людина складається з двох частин: із Тамай, себто тіла, і Тануа, себто душі — слово, яке визначає рівночасно й життєву силу й тінь. Коли людина помре, то душа кидає її в формі деколи видимої, а деколи невидимої іскри вогню, або розжареного хуху. Але як тільки душа вийшла ротом або носом, то зараз прибирає людську подобу, і то подобу того тіла, в якому сиділа досі, та тільки та постать, як кажуть тубольці, без мняса і кісток, і око звичайної людини не може її бачити. Тепер вона стала Табараном, душею-людиною або духом-людиною, і тепер уже, невгаваючи блукає світом, доки нарешті не добереться до країни духів.

Ті самі ідеї подибуємо на островах Сальомо. Наприклад, на Фльоріді душа, як довго сидить ще в людському тілі — то тільки Тарунга, себто тільки жит-

тєва сила. І звірята: Свині, пацюки, акули, черепахи і т. д. мають Тарунґу; бо як би вони не мали її, то не могли б жити; вони були б заковязлі й безпритомні. Як тільки душа вийде з людини, то людина стає нежи-вою, стає Tinoni mate, неживим тілом; та душу, зараз по смерти, як тільки вилетіла, можна звабити чародійними примівками, і завернути назад до тіла. Коли це про-гавити, або як воно не вдасться, (бо може чародійних примівок не так ужито, як би було треба, або може стояв на заваді вплив якого иньчого сильніщого про-тичару), то людська душа, що розлучилася з тілом, стає самостійною, й тоді прибирає подобу того тіла, в якому сиділа раньше. Вона більш не Тарунга, а Тін-дал (єство духа).

За те душа звірини, як звірина минається, не може приняти подоби звірини; вона лишається немов «гарячим хухом», і переходить або в новонароджене звірятко того самого рода, або її перехоплюють люд-ські духи, бо вони, що б себе підкріпити, залюбки про-ковтують душі звірят. І людина, коли звіря минеться, може підхопити його душу, скористувавшись якоюсь силою чарів. Епископ місії Condrington, один з най-ліпших знавців архіпеляґу Сальомо (The Melanesians, ст. 249), оповідає, що тубольці часто навіть своїх сви-ней продають без Тарунги (душі), то зн., що вони при продажі застерігають собі, коли заріжеться свиней, право зловити собі їх душі і забрати до дому в вели-кому палашоватому листику з Dracaena Draco, що б, коли тільки льоха впороситься, ті спіймані душі могли зайти в поросята й оживити їх.

На San Christoval-i (Bauro) на південь архіпеляґу Сальомо, душу, що сидить у людському тілі, нази-вають Авнґана, а духа подмершого називають Атаро. На Маєві (Аврора), острові, що на самій півночі Нових Ге-бридів, інкорпоровану душу називають Тамані (похо-дить від Ата: дух і мані: життя, отче дух життя), а душу, що вийшла з людського тіла і стала окремою

постатею називають Тамате, себто дух мерця. На Ефаті душу, що сидить у людському тілі, називають Атамаврі (утворене із Ата: дух, і маврі: життя), а душу, що вивободилася з тіла і стала окремою постатею, називають Атамате (Ата: дух, мате: мерлець, покійник).

Таке саме поширення тямки душі стрічаємо на островах Santa Cruz і Bank, а на островах Віті (Фіджі) є надто ще й подрібніщі ріжниці. Душу, що в тілі, там уже не вважають тільки «тінню» і не ідентифікують її з нею, а тінь вважається упрощеною подобою душі, яка перебуває у людському тілі. Людська душа, що в тілі, називається там власне Яло (Yalo), а людська тіньЯлояло (Yaloyalo). Подвоєне слово в мові Вітіянців визначає здрібніння, або упрощене наслідування. Так, наприклад, будинок, називається Вале, а хатина, Валевале, ратище, Везі, а копіє, Везівезі. Отже хатина і копіє, це в розумінню Вітіянців власне ніщо иньче, а тільки упрощене наслідування (копіювання) великого будинку і великого ратища. В тім самім розумінню вважають вони й тінь людини за упрощену копію або подобу тої душі, чи життєвої сили, що перебуває в тілі людини. А коли ця душа розійдеться з тілом, то вона стає Калавом, постатю духа, та називається тепер Калавялом, по українськи приблизно «духовим сформованням душі».

І між полінезькими і мікронезькими племенами Південного Океану стрічаємо майже скрізь з такими ріжницями тямки душі. Наведемо тільки два приклади. На погляд Гавайців (острови Sandwich) кожна людина має Узану (душу), бо инакше вона не була б жива, бо ж тіло само по собі зимне, заковязле й закостеніле. А вмре людина, то душа вилітає з неї, і хоч вона тільки повітря, то всетаки ріжниться від звичайного повітря більшою густотою й теплотою, й через те духовидці можуть її докладно розпізнати або спостерегти. Жерці духів прадідів, Кагуни, можуть таку душу, яка вийшла з покійника, заклясти й приневолити її вернутися на-

зад у мерця. Навіть дуже часто трапляється, що душа, після того, як уже проминули цілі години й дні, відколи вона опустила тіло, повертається назад у нього; бо коли Уніги-пілі, опікунчий дух прадідів якоїсь родини, стріне душу, що вилетіла, то зворушений плачем осирочених, деколи спонукує її повернутися назад у покійника, і покійник будиться знову до життя. Та коли душа не злучиться назад з тілом, то вона по якімось часі приймає вигляд тіла тої людини, яку досі оживляла і тим самим стає Акуа (дух прадівів), слово, яке ми подибуємо в діялєктичних відмінах під Атуа, Аіту, Ату, Етуа, Тагуа і т. д. майже у всіх народів Полінезії, і яке ми також находимо часто у формі Атаі, Атаро, Ата, Ате, Тате, як це вже передтим бачили в назвах духів на островах Нових Гебридів і південного архіпеляґу Сальомо в східній Мелянезії.

Ще більше помирили свої ідеї про душу, смерть і духа, мешканці, що належать до мікронезької раси островів Пелав (архіпелягу Каролінів). Вони називають душу в тілі Адальбенгель, одначе вірдіжнюють від тої душі, яку вважають тільки за оживлення, за елємент життєвої активности, виразно душу, як зміст духової здібности, сили думки й сили інтуіції, яку ніколи не називають Адальбенгель, тільки все Арнґул. І на думку Пеляванців людина таки не може вмерти природною смертю; людина конає більше через те, що її тіло набралося таких тяжких ран (в бою, чи в якімось нещаснім припадку), що душі більш уже в-ньому не бути, або, що її Калід, її бог прадідів, від якого вона одержала свою душу, і якої душа творить так якось частинку прадуші того бога, домагається від неї повороту душі, або по третє через те, що Мололунк, жрець Каліда змушує душу вийти з людського тіла заклинаючи її при помочі свого бога. Безпритомність, конвульсії, корчі вважаються початком смерти.

Розуміється, що як заклинанням можна душу приневолити покинути своє житло в людському тілі, то

так можна і проти-чарами приневолити її, що б вона назад повернула в тіло, яке вже покинула. А не вернеться вона назад, то вона мало помалу згущується, по більшій части в невидиму постать духа, яка щодо вигляду достеменнісінько відповідає мертвому тілу, аж до перчиків і шрамів від ран, та називається вже не Адальбенґель, а Адалеп. Це духове єство дуже привязане до свого колишнього тіла, то й задержується ще на якийсь час біля трупа, що найменьче до того часу, доки не мине час жалоби, який триває кілька тижнів; потім блукає світом, уносячись понад морем і землю, доки нарешті не піде до Нґадальок-у, до країни духів.

Таких прикладів можна б вичислити ще десятки; та тих, що в горі, повинно б бути досить на те, що б доказати, що дика людина зпочатку, під своєю «невмирущою душею», розуміла тільки орґанічну життєву силу, життєву й рухову активність свого тіла, та що про сутну питоменність (субстанціяльність) тої своєї душі, заки вона кине тіло й кинувши його, покищо взагалі собі ще ніяких певних ідей не витворює. А як пізніще її глуздове думання спонукує її робити собі ріжницю поміж тою життєвою силою, що привязана до тіла, й тою, що з нього вийшла та стала сама для себе і існує як окреме духове єство, то вона уявляє собі цю душу відповідно до свого глуздового способу спостерігання, як якусь ніжну, аероформну, теплу або гарячу (вогняну) матерію, — як «пневма», як то колись грецькі фільозофи і старі християнські церковні отці називали свою субстанцію душі. Та через те, що «інкорпоровану» душу все ще вважають змістом всеї життєвої активности людського тіла, отже що обіймає собою всі життєві функції тіла, тай так звані чисто анімальні, то як тільки людина навчиться розріжняти виключно тілесну здібність руху від ніжніщих функцій думання, зараз являється необхідною дальша діференціяція тямки душі. Побіч старого слова душі, душі тільки

як життєвої сили, повстає нове слово, яке в супереч першому вже не визначає більше тілесну життєву силу, а тільки виключно силу думання й почування людини, *силу духа*. Початки цього близчого розріжнювання, як показує попередній приклад, подибуємо вже в Пеляванців.

---

3. Початки почитання духів.

На думку австральського Мурина, духи мають, як ми бачили, достеменнісінько ті самі форми тіла, орґани глуздів, потреби й недостачі, що й люде. Через те то вони потребують поживи, що б себе вдержати. Особливо вони жадні крови; бо як уже перед тим згадувалося, душа, як вірять ті дикі народи, що осталися на найнизчому ступні розвитку, знаходиться у крові. Через те кров являється найбільш бажаною поживою для душі. Та й справді на найнизчому ступні релігійного розвитку культ полягає майже виключно в тому, що духам свояків, яких ласку добре було б з'єднати для себе, подають поживу; ворожих духів, духів чужих ватаг і племен, стараються порозполошувати геть ріжними чарами. В Австральців це загальний звичай ставити на гробі померщого на цілі дні, та цілі тижні поживу (печене мнясо та приправлені або сирі коріння й овочі), що б душа, яка розлучилася з тілом, могла тим годуватися й не робила пакостей.

Тай пізніще нераз, при важних оказіях подають духам поживу; а в деяких випадках, наприклад, у великі празники весни, на свята урожаю, як просять дощу, і т. д. приносять у жертву духам й людську кров. Декілька чоловіків розрізують собі малі жили на грудях, на руці або на суставі в руці, а потім, приснувши трохи крови в повітря, пускають, що б кров стікала на землю або в воду, та кличуть або самі, або ті, що стоять довкола,, відповідних духів, щоби підкріплялися.

Та простій дикій людині здається важніщим, відвертати й держати далеко від себе злих духів, ніж запопадати ласки в добрих духів; бо ж їх куди більше. За прихильних духів уважають тільки духів найближчих родичів або на кожний випадок членів тої ж ватаги, та й то й їх не завсіди; навпаки, духів небіжчиків із чужих ватаг і племен, всіх їх уважають за неприхильних. Erhard Eylmann каже у свойому творі „Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien" (ст. 187), що «Дієрці уважають далеко більше на злих духів ніж на добрих.» А про Арунтів (Арандів) кажуть, що: «Число злих духів у західних Арунтів значно більше, ніж число добрих духів.»

Це цілком зрозуміло, бо як австральський Мурин уважає всіх членів чужої ватаги за своїх ворогів, так і душі, що розлучилися з тілом покійників тої ватаги, для нього — вороги. То так австральському Муринові здається, що найважніще — захиститися перед напастю цих ворожих духів. Він старається їх виполошити ріжними способами: зчинює неприємний і проразливий галас, крик, стукіт і грюкіт, запалює великі огнища, розмальовує своє тіло символічними знаками, та проказує примівки і т. д. Отже страх, який нападає австральських тубольців у ночі, боязкість, з якою він переслідує кожний шелест, що видається йому чужий, — все це він також приписує своїм духам.

І відносини до добрих духів витворив собі докладнісінько на зразок звичайних відносин поміж людьми. Тільки дух покійного батька або покійної матері, та може ще й дух покійного батькового або материнного брата деколи зволить своїм своякам, які ще жиють, зробити прислугу без винагороди; зрештою, як дух має вдоволити волю живого, то йому треба зате відплатитися жертвою поживи чи крови, або щонайменьш напевно приобіцяти цей гостинець, і то величину жертви треба прикласти до величини труду, який, на-

загальний погляд, коштує духові сповнення поставлених бажань. Первісне почитання духів цілком опирається на принципі «Do ut des», — я даю Тобі, щоб і Ти мені дав що.

За жертву поживи, напитку або крови, яку дикун приносить духові, він завсіди вимагає принаймні такої заплати, яку на його думку заважить його жертва; бо ж инакше ціла та заміна ні нащо не придалася б. Бо й справді, австральський туболець у тих коротких проханнях — властивих молитов там іще нема — які він засилає, приносячи жертву, каже цілком отверто, що він тільки через те дає, щоб за те одержати щось ліпше. Так, наприклад австральський Мурин, подаючи духові свого діда сушені корінці, або печені нирки, каже цілком наївно: «Н а м а є ш д е щ о д о б р е з з і с т и, а л е ж з а т е п о д б а й, щ о б и с ь о г о д н я с п о л ю в а в к е н г у р а.» Або ще й додасть наївно: «Ти опісля знову щось дістанеш!» Отже австральський Мурин у цьому цілком подібний до малого хлопчика, що перед Різдвом просить: «Божечку, скажи різдвяному дідусеві, щоб він приніс мені коника-гойдалку; то ти дістанеш зате мої старі оловяні воячики!»

І на далеко вищому ступні розвитку жертва вважається за нагороду духам або божкам прадідів за зроблені вже ними, або ще прошені послуги. В одному із прохань тубольців Фльоріди (архіпеляґу Сальомо), яке переклав уже згаданий епископ місії Condrington, кажеться так:

> «Велика гадино, прабатьку, прийди! Подивись на жертвенну свиню. Ззідж свою частину і пособи нам у війні з ворогами. Скілько ми здобудемо свиней, стілько принесемо Тобі в жертву. Хай вона буде Твоя, так як і ми є Твої, бо ми Твої діти.»

А в одному проханню мешканців острова Банку, зверненому до духа прадідів перед довшою подорожжю по морі, кажеться:

> «Отче, багато свиней Ти дістанеш, і багато

кави (похмільний напиток), щоб Ти мав що пити. Двацять мішків харчів пішлю Тобі в човні (на море). Закликаю Тебе, прийди й пособи. Дай, щоб я щасливо повернувся з моря!»

Що в таких проханнях міститься куріозна неконсеквентність — значить, що, коли дух прадідів може своїм нащадкам дарувати таку велику скількість свиней, риби, овочів і т. д., то він таком мусить бути здатний і сам для себе, для свого голоду і спраги, постарати потрібні поживи, то дикунові видно, це цілком не приходить у голову. Але чи на дуже вищому ступні стоїть дехто з наших культурних людей, що так дуже чваняться своєю доброю шкільною освітою, а що уявляють собі, що вони тим можуть заплатити за сповнення своїх бажань, прибіцяючи свому богові свічку до церкви, образи на вівтар, свічники, хрест з розпяттям й тому подібне?

А що на тому рівні розвитку, на якому стоять австральські тубольці, потреб іще не багато то й бажання, які вони ставлять до духів покійників, обмежовуються майже виключно на тому, що духи повинні старатися про добрі влови дичини й риби, що повинні розмножувати потрібні для поживи дикі овочі і коріння (до оброблювання землі і плекання скоту австральські Мурини ще не дійшли), повинні посилати дощ на суху землю та помагати їх живим іще своякам у боротьбі з ворогами. Попри те найбільшу ролю грає просьба, щоб увільнювати власне хоре тіло від недуг або й щоб противника зробити недужим або вбити. Та більша частина ватаг уже не вдоволяється тим, що закликає духа й приносить йому якусь жертву. Аби жертва зробила свій вплив, то треба її приносити як слід і, щоб дух дійсно міг забрати собі призначений для нього дар, то треба приносити його й на відповідному місці, вживаючи деколи навіть певних старих примівок, яких попередники вже вживали, та котрим вони виявилися вже помічними.

Задля певности австральський Мурин кличе нераз, особливо в тяжких випадках, до помочі знахура або духовіра, яких звичайно в більших ватагах буває два до три. Вони займаються чарами і примовлюванням не то, щоб як окремішним ремеслом, бо ж так часто їх не запотребовують, та ще й до того за їх поміч мало платять. Навпаки, знахур живе достеменно тим самим життям, що й решта товаришів ватаги; він мандрує, полює, ловить з ними рибу та при спільних нарадах не має більшого впливу, як і решта дорослих чоловіків ватаги. Але ж коли треба якого духа спонукати до якого особливо важного діла, або зачарованого хорого звільнити від його мук, то його кличуть, бо він не тільки що найліпше знає старі примівки, але звичайно має й всілякі реліквії покійників, напр. волося, частинки пальців, кісточки з ніг, зуби і т. д. і при помочі тих дорогоцінних річей має деяку силу над духами відповідних покійників; бо хоч померші давно вже зігнили, то дух всетаки ще дуже привязаний до всіх членів того тіла, що їх він колись оживляв.

А, крім таких цінних реліквій, знахур має ще й всілякі чародійні прилади вужкала, прутики з волоссям, піррям і всілякими знаками, дивовижні камінці і т. д. Бо на погляд, який панує в австральських Муринів, деяку чародійну силу задержує не тільки все те, чим колись користувався якийсь дух й викинув геть, але це й дух може навіть заходити у звірята, дерева й каміння, і всі предмети, які вироблені з такого колись «духом одержимого» матеріялу, є для духа святі. І хоч його, як звичайно панує погляд, не так то дуже тягне до таких чарівних річей, як до членів його колишнього земського тіла, то всетаки й вони теж мають вплив на нього.

До завдань знахура належить особливо «відбирати слабости». Як австральський Мурин не розуміє природної смерти, то так не розуміє він й того, що хтось без видимої зверхної причини може почуватися не-

дужим та може відчувати в нутрі болі. Він знає з досвіду, що, як хто зраниться списом або бумерангом, забє собі в ногу терня або гострий камінь, або мандруючи та спинаючись подряпається в колючих корчах та на гострих скалах, і не витягне з тіла кінчиків спису, осколок або терня, то твориться рана, яка ятриться; але, що без усякого такого назверхнього поранення може повстати страшний біль у якомусь члені тіла — цього він не тямить. Він собі так просто висновує, відчуваючи якийсь біль у нутрі, що йому в надприродний спосіб, у дотичну частину тіла, занесено камінь, скалку або терня. А хто це міг би був зробити? Розуміється, що тільки злий, неприхильний дух.

До такого здогаду австральський Мурин почуває нахил тим більш, що ревматизм мязів, зламання кістки, інфекційна пухлинина та опухи між австральськими тубольцями дуже часті. Коли спухне якась частина тіла, й опух стане твердий, то чи це не найліпший доказ, що в середині щось є? А, що тепер у середині є щось, чого давніще там не було, то через те саме спухає відповідне місце тіла, бо ж предмет, якого туди вчарували, мусить мати для себе якесь місце.

Отже те Щось, що знаходиться в тілі, треба назад викинути з тіла. Треба покликати знахура. Він, оглянувши те місце, заявляє потім, що справді в середині є камінь або скибка з дерева. Ріжними чарами він закликає якогось духа, мне, ссе й смокче на хорому місці, і в кінці виймає зі свого рота камінь або кавальчик дерева, який він, очивидячки, перед тим незамітно поклав був у рот, але, як він каже, виссав із недужого тіла. Коли хорий видужає, то це певний доказ того, що процедура помогла, і що знахур добре розуміє свою річ; а не поможуть чари, то це пояснюється просто тим, що дух, який те Щось заніс у тіло, являється сильніщим за того, що його викликали для лікування.

Як знахур може при помочі якогось духа спасти людину від болю й терпінь, то таксамо він може її

також деякими церемоніями зробити недужою та погубити. Задля того треба, щоби знахур із тої людини, на яку хоче наслати чари, набув собі щось, що колись належало до її тіла, або близче стикалося з ним. Найпомічніщим являється волосся, нігті з рук, кров, слина або кал, але часом доволі й обгризеної кістки та ости із риби (бо вони стикалися з віддихом тої особи), полишених останків страви, а в деяких племен також шматочків шкіри, мотузка, стрічки від волосся або якоїсь звичайної річі для прикраси, яку носила колись вибрана на жертву людина. Цю річ — звичайно її треба тільки трошечки — знахур прикріплює живицею або кітом до деревлянного прутика або до звірячої кістки, яку потім часто розмальовують деякими таємними знаками, або кладуть на якийсь час біля мерця, щоб духа, який вийшов з мерця, приневолити скріпити свою силу. Після того ворожбит палить прутик або кістку серед сильних закликань. Як пропадає кістка чи прутик, так загибає й тіло того, якого таким способом зачаровано.

Прикладом цього нехай послужить опис, що нам його переказав місіонар G. Taplin про Нарінієрів. Коли знахур роздобуде собі кістку, яку при їді обгриз був зненавиджений йому противник, він обшкробує її і потім помазує її маззю, що її приготовив із рибячої оливи, червоної вохри, з ока вахні і з людського мняса, що вже трохи почало розкладатися. Після того він чародійну кістку потайки встромлює мерцеві в груди, а потім кладе в вогонь. Чим більше мази стопиться, тим більш недужим стане той, що колись обгризав кістку; а коли нарешті кістка згорить, то й той чоловік мусить вмерти.

У північному Кенсляндi, ці смертні чари мають уже більше розвиту форму. Ворожбит виробляє собі з дерева або рогозу цілком примітивну малу людську постать (лице звичайно з'ясоване тільки кількома карбами), живицею приклеює до цього опудала роздобуте волосся, нігті з рук, кавальчики екскремен-

тів і дає її імя свого противника, якого треба зачарувати. Потім кидають цю фіґурку в вогонь. Разом з опудалом гине й той чоловік, якого імя вона носить.

Що більше як у Кеслянді розповсюднений цей спосіб зачаровування між мешканцями островів (Muralug, Maurura, Wara, Moa, Mabutag і т. д.), що лежать на північ від Кар York-у — мешканцями, які стоять уже на значно вищому ступні культури. Етнольоґ A. C. Haddon звідомляє про те в Reports of the Cambridge Anthropologieal Expedition to Torres Straits (Звідомлення про антропольоґічну експедицію університету в Кембріджі до островів на шляху Torres), 5. том, ст. 324:

«Майделайґи (ворожбити) виробляли собі маленькі фіґурки з дерева, що звалися Ваврі, зодягали воском од бджіл а деколи й цілком виробляли їх із воску. Тих фіґурок уживали до ріжних-найріжніщих зачаровувань, та перший акт всетаки полягав у тому, що вони прозивали фіґурки імям того, що мали зчарувати. Коли Майделайґ відірве тій фіґурі руку або ногу, то й той, що на нього насилають чари, відчуває в тій частині тіла страшні болі і занедужує. І коли не спасуть його від цих терпінь (проти-чарами), то він мусить лягати і на другий день вмирає. А коли Майделайґ приложить свому Ваврі назад ту частину тіла, яку відібрав, і приведе все в лад, то й недужий знову виздоровлює.»

Отже шляхом перенесення імени фіґурка стає до деякої міри ідентичною з живою особою. Через те в деяких австральських племен, як хто помре, то всі, що мають те саме або подібне імя, прибирають собі якесь нове імя; а далі багато племен вважає за великий прогріх згадувати при балачці імя якогось покійника, бо тим легко можна б привабити його духа, котрий міг би німститися за зловживання його імени. Howitt розповідає, що, як одного разу в балачці із Курнайцем згадав імя одного померлого, то Курнаєць

осторопів і прошепотів до нього: «Не роби цього; він (дух) може почутки згубити Тебе!»

Побіч цих смертних чарів, подибуємо в поодиноких австральських племен її вбивання ворогів копєм затроєним у трупі. Ворожбит робить собі серед ріжнородних заклинань маленьку чарівну стрілу, устромлює її у мнякі частини трупа і там залишає її якийсь час, деколи так довго, доки вершок не почорніє. Потім, при добрій нагоді, наприклад, як воріг утомлений спить біля вогнища, він підкрадається до нього і завдає йому малу, малесеньку ранку. Звичайно, що зранений зараз після того занедужує — як ми знаємо, задля затроєння крови. Але австральський Мурии нічого не знає про затроєння крови і цей вплив приписує тому духові, в колишньому тілі якого стояв чарівний спис перед його вжитком.

Дехто з етнольоґів називав цих знахурів австральських тубольців дурисвітами; бо, як кажуть ці обсерватори, виходячи зі становища своєї розумової віри, — не можна ніяким чином допустити, щоб такий австральський знахур сам вірив у свої дітвацькі чародійства. Передівсім це не можливо, щоб такий чоловік вірив у те, що каміння і скибки дерева, які він, поссавши на болючому місці, виставляє за причину болю, що він сп'равді виссав з відповідної частини тіла, бо ж він безперечно перед тим мусів був сам покласти ті предмети в рот. Так пише наприклад Erhard Eylmann — який, загалом взявши, певно, дуже здібний обсерватор, але ж замало обзнайомлений з душевним життям тубольців й через те не може висказати певного погляду („Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien,“ ст. 225):

«Чи знахурі й шамани вірять у свої штучки, чи, може, вони є тільки звичайними дурисвітами, які використовують легковірність і глупоту своїх племінних товаришів, щоб здобути собі значіння й силу? — На це питання я не можу дати відповіди як слід. На кож-

ний випадок більша частина з них приходить дуже швидко до переконання, що вони самі дуже кепські знахурі. Можливо, що один та другий раньше чи пізніще спантеличиться штукою всіх своїх товаришів. Та, на мою думку, річ настільки певна, що деякі діла й функції з обсягу чарів і обряду Австральців виконуються тільки з тим наміром, щоб дурити простих людий. Та ж наприклад ясно, як на долоні, що знахур, який каже, що він чарами усунув з тіла недужого прутик або камінчик, мусить бути дурисвітом.»

Цілком инакше міркують ті, які цілими десятками літ були у зносинах з австральськими тубольцями і глибше вглянули у спосіб їх спостерігання і висновування. A. W. Howitt каже наприклад: «Нехай навіть признати, що все те, що кажеться про вмисну штуку чорних знахурів, — нехай це правда, хай багато з них тільки дурисвіти й брехуни, то все таки не один знайдеться, що вповні вірить своїм власним силам, та силам иньчих. Я переконий, що так Курпайці, як і Віраюрці, одні й другі вірять у те, що річі, які вони оповідають, правдиві, і що вони справді все ще пережили.»

На мою думку Говітова правда. Я пішов би навіть ще один крок далі і сказав, що свідомі дурисвіти траплаються між австральськими шаманами дуже рідко. Може знайдуться одиниці, що загубили довірря до своєї штуки; але значна більшість безперечно вірить твердо й упевнено у вплив своїх церемоній. Може бути, що не один читач, який ніколи близче не займався психікою диких народів на низькому ступні, закине мені, що це не можливо, щоб австральський знахур, який сам таки мусів був собі перед висисанням покласти в рот камінчик або кавальчик дерева, не можливо, щоб він міг вірити, що він їх виссав із хорої частини тіла. На це я відповім, що австральський шаман взагалі не здає собі справи зі значіння, змісту та нутрішньої звязи поодиноких обрядів. Їх у його молодости затвердив йому якийсь старий шаман,

переважно його батько або якийсь старий свояк-мужчина, як давно випробовані містичні звичаї, і він уживає їх, не питаючи довго, чому і задля чого треба не в одному поступати так, а не инак. У своїй наївній боязькости він уважає обряд за щось Ціле, поодинокі части якого якраз так, як його навчили, належать до купи, щоб вони могли зробити свій вплив. А що ці обряди мають вплив, то він, на його думку, сам же дуже часто переживав; бо ж як багато людей після переведення його штуки почувало полегкість, а як багато назад видужувало.

Адже ж це майже загально доказаний факт, що чарівник чи знахур, коли сам поважно захоріє, кличе иньчого чарівника й каже переводити на собі самому всі ті процедури — в певній надії, що ось він видужає. Австральський Мурин думає в тому напрямі так до-знаку, як неодин собі забобонний чоловік із нас, тільки що його розуміння щодо законности й кавзальности ще куди більш не ясне й недокладне. Нераз я вже ставив перед очі таким забобонникам, що вірять у вплив замовлювання і втихомирювання ріжних недуг, які невимовно безглузді ті примівки, які монотонно проказується, але майже завсіди я одержував таку відповідь: «Але це таки помогло; я це сам на собі пережив!» Над подробицями процедур майже ніхто ні трохи не призадумується; досить того, що штучка на їх думку помогла.

Релігійна віра власне не має нічого спільного з законами льоґіки й кавзальности; вона не опирається на науковій правді, як каже Давид Юм, тільки на «імаґінації», на вмовлюванню в себе. Це торкається не лише віри дикунів, але й віри сьогоднішних культурних людей, часто із дуже смішною пихою вчености. Спитаймо тільки, наприклад, католика, що вірить — ним не конче мусить бути простодушний селянин десь із гір, але може бути й великоміський академік —, як він уявляє собі непорочне зачаття Христа й Марії,

завагітіння без попереднього заплідненця, розвиток плоду utero clauso (при замкненій матиці) і т. д.; або спитаймо його, як він уявляє собі так зв. транссубстанцію (переміну проскури й вина в тіло й кров Христа), бо ж після того, як піп посвятить проскуру й вино, вони виглядають, пахнуть і смакують достоменнісінько так само, як перед тим, — то ми швидко пересвідчимося, що той, кого питали, досі взагалі ще не думав про ці речі, або має про те тільки зовсім неясне й недокладне уявлення. А спитаємо далі про подробиці процесу, то одержимо у відповідь: «Я цього не можу знати!» або: «Це наука нашої католицької церкви і я, як католик, вірю в це; призадумуватися над тим ні нащо не придасться, бо нашому обмеженому людському розумові не по силі зрозуміти такі річи.»

Одначе ще меньче, ніж такий вірний син своєї церкви призадумується над подробицями тих святих містерій, яких учить церква, ще меньче, кажу, призадумується австральський шаман над старими обрядами, яких навчили його. Він коротко приймає їх за щось дане і випробуване. Та ще й до того австральський Мурин робить виводи і висновки цілком инакше, ніж якась модерна культурна людина, що думає. Він уважає просто попередню подію за причину чергової і зовсім не треба, щоби, згідно з досвідом, знову наступив той самий наслідок (вплив); кількох випадків (може тільки одного одиніського випадку) доволі. Коли, наприклад, тубольця Нової Голяндії, який занятий ловленням риби, перебє в роботі вагітна жінка й після того він нічого більше важного не зловить, то він просто висновує: в тому, що риба не підходить, винувата вагітна жінка. Можливо, що цей висновок відноситься покищо тільки до цього одного випадку; але коли те саме станеться другий або третій раз, то він так і висновує: вагітні жінки полошать рибу, то й підчас риболовлі не можна її допускати до води.

Иньчий приклад. Якийсь туболець бачив, що кен-

гуру заліз у кущі, він перешукує кущі, та не знаходить кенгуру, тільки вомбата. А що він не завважив, що кенгуру втік, то він не довго думаючи, висновує собі: що кенгуру перемінився у вомбата. Коли ж йому сказати, що це неможливо, то він відповість звичайно: «Наперед кенгуру тут, тепер вомбат тут. Отже кенгуру став вомбатом.»

Такі висновки здаються нам дуже дивними; та чи один з наших шановних співгромадянів не робить висновків таксамо? Хто навчився підмічувати, той зможе зі своїх споминів навести на це неодин доказ. Як я почав займатися думками диких людей, то мені часто приходив на гадку ось який приклад із моїх шкільних років.

Підчас великих літніх вакацій батько посилав мене нераз на село до одного свояка, мекленбурзького селянина. Там я завважив одного разу, що на маятнику великого старого годинника була привязана пучка волосся. Зацікавлений, я спитав дядька, на що це. З початку дядько не хотів говорити, та потім сповів мені: що це волосся з його молодшого брата, який живе в Малхіні і з яким він посварився. А що він оце радо хотів би знову примиритися зі своїм братом, а як старший і ображений не може перший попустити, то він привязав волосся зі свого брата до маятника, бо тоді брат не знайде собі ні місця ні спочинку і сумління скаже йому перепроситися. А коли я виявив свій сумнів і сказав, що волосся не має нічого спільного з сумлінням, то старий здивовано поглянув на мене й потім великомудро сказив: що ось то він знову бачить які премудрі міські люде; він знає цілком певно, що це помагає; бо один його знайомий, який посварився зі своїм сином, робив цілком те саме, і потім той син вернувся назад і тепер знову працює коло свого батька на господарстві. Я йому в цім і в тім перечив, але старий гарно відрізав мені. Він просто сказав: «Помогло йому, то й мені поможе!»

Треба признати, що між цим способом висновування, і способом висновування австральських Муринів, невелика ріжниця. Та, коли ми хочемо зрозуміти релігійне життя дикої людини, то мусимо пробувати ввійти в її світогляд і спосіб висновування та в певній мірі навчитися думати так, як вона. Нема нічого гіршого, як ставити себе за нормального типа і міряти погляди дикуна міркою нашої льоґіки.

4. Від почитання духів до почитання тотемів і прадідів.

Із віри в душі і духів, про яку ми розказали в обох останніх розділах, розвинулося почитання тотемів і прадідів.

Щоб зрозуміти цей розвиток, то треба нам з початку розглянути, як зі звичайної австральської ватаги, яка рідко коли обіймала більш за 50 до 60 осіб обох полів, складалося товариство тотемів, себто ґрупа споріднених по крові, що називала себе звичайно іменем звірини чи ростини і що забороняла полові зносини членів ґрупи поміж собою[1]).

У всіх австральських ватаг, і там, де ще не витворилися міцні тотемські орґанізації, подибуємо членів ватаги поділених на три ґенерації:

1. старі (діди);
2. дорослі (батьки);
3. малолітні (діти);

Між чоловіками й жінками першої і другої ґенерації (третя ще не здатна для подружжа) вже не від соток літ, а, може, від тисячів, строго заборонені всякі полові зносини, хоч давніще в багатьох ватагах ін-

[1]) Назва «тотем», якої сьогодня загально вживають у етнольоґії на звірята й ростини таких же спокрівлених ґруп, пішла від слова «додем», яким північно-американське індіянське племя Ожібвасів з над Горішнього Озера визначало назви та відзнаки племен.

тимні відносини поміж приналежними до тої самої ґенерації ще дозволялися. Та згодом майже по всіх сторонах австральської землі строго заборонено полові зносини й поміж членами ватаги тої самої ґенерації. Через те ватага стала «ексоґамна» (себто така, що цілковито виключає подружжа між своїми членами, стала вузчою ґрупою свояків[1]) всі члени якої вважають себе спокрівненими, себто товаришами й товаришками «того самого мняса».

Та ось коли вже члени такого спокрівненого стоваришення-ватаги не можуть більше дружитися поміж собою, то очевидячки, кожний чоловік приневолений вистарати собі жінку з поза своєї ватаги, отже взяти собі свою кращу половину з якоїсь сусідньої ватаги. І коли це станеться, то швидко покажеться, що звичайного імня ватаги вже не досить, щоб пізнати і ствердити звязок спокрівнення поміж ріжними чоловічими й жіночими членами ватаги. Назви, якими звуться австральські ватаги, це властиво по більшій части тільки назви займанщини або території; їх взято від назви тої займанщини, яку ватага заселяла, а повстали вони так, що до назви гори, моря, ріки і т. д. додавано слово «належний» або «приналежний». Одначе зараз після одруження жінка переходить у другу, часом дуже далеку ватагу, пізніще може ще її у третю й четверту ватагу, бо втеча, викрад і грабовання жінки часто ще й сьогодня є звичаєм у австральських ватаг. Так то жінка по черзі належить до ріжних ватаг і її власне імня по більшій части навіть зміняється, бо і чоловіки і жінки з переходом у другу ґенерацію одержують друге імня. І в випадках смерти, як вже згадувалося, в декотрих племен зміняються всі ймена, які нагадують імня померщого.

[1]) Як доконується виключення близчих і дальших свояків від полових зносин, пробував я докладніще викласти в розвідці „Zur Urgeschichte der Ehe und Familie“ (14. додатковий зшиток до „Neue Zeit“), Штутґарт 1912.

Як же тоді, помимо цеї зміни імен і переходу жінок у чужі ватаги, зберегти ті часто дуже скомпліковані заборони подружжя? Як це можна ствердити, якщо чоловік хоче взяти собі жінку з чужої ватаги, чи вона не вийшла з його власної або з якої иньчої спокрівненої ватаги, з якої він на основі існуючих законів під карою смерти не сміє брати дружини? Щоб унеможливити постійні ламання ексоґамічних заборон, то треба і чоловікам і жінкам додати прізвище їх походження, себто назву спокревнення або роду, що не звязана з якоюсь певною займанщиною або що її можна б по вподобі зміняти, а назву, якою визначується родове походження її яку кожний дістає при вродженню та задержує ціле своє життя.

Через те чимало ватаг прибрало побіч старих ватажних назвів ще й й окремі пізначні назви, які мають на меті стверджувати походження, так звані тотемські назви, які являються переважно назвами звірят і ростин; але ж побіч них подибуємо спорадично і такі назви як наприклад «приятелі дощу», «на біло забарвлені», «блиск сонця», «червона глина» і т. д.

Через те, що ватага з метою пізнавати її задержувати звязок спокревности прибирає побіч своєї територіяльної або льокальної назви назву спокревнення, то й громада тотемів, яка зпочатку не являється нічим иньчим, а тільки громадою зі спільною назвою, не має ніякого иньчого завдання, як тільки не допускати до заборонених полових звязків. Хоч би доля її загнала яку жінку в иньчу хоч би її як далеку ватагу, хоч би який чоловік, що його виключили з його рідної ватаги, знайшов притулок у якійсь иньчій чужій ватазі, то раз чоловік і жінка мають назву тої самої громади тотемів, вони не сміють одне з одним дружитися, не сміють одне з одним мати полових зносин.

Зпочатку тотемівському звіряті, чи тотемівській ростині не віддають пошани. Австраль-

ські Нарінієри (Південна Австралія), лад яких найкраще унаглядніює цей ступінь розвитку полюють і їдять тотемівське звіря, не вагаючись; бо ж тотемівська назва не була первісно нічим святим, вона була тільки назвою для ствердження спокревнення або, як Австралець звичайно каже, для ствердження «того самого тіла», і в Нарінієрів слово «нгайте», якого вони частіще вживають замісць слова тотем, не визначає нічого иньчого, а тільки друга, приятеля, товариша — і то товариша роду. Правда, пізніще тотем стає чимось святим і гідним пошани. І власне чим більше тотемівські товариства почувають себе спокрівненими союзами, всі члени яких є того самого роду й походження, тим більше духи прадідів, із доби повстання союза тотемів, а особливо мітичні основники тотемівських громад, набірають між духами померших свояків переважливого значіння. Їх почитають першими творцями тотемівського союза, яке завдячує їм свій початок, свої установи і своє існування; за те духів тих покійників, що повмирали в останніх ґенераціях, вважають тільки духами-захисниками низчої кляси й меньчої сили.

Рівночасно старі традиції тотемівських громад про повстання перших прадідів, про колишні мандрівки, бої і вчинки, переноситься на основників роду. Дух тотема стає героєм роду, який вже тоді, як іще ховався у людському тілі, на землі, мав надлюдські сили і виконував надлюдські вчинки. І ті свої геройські вчинки, а особливо свою прокреацію — так у пізніщій добі, в якій нічого більше не знають про природне повстання тотемівських ґруп, стараються пояснити собі назви тотемівських ґруп зі звірят — пращур доконував у виді половика, вомбата, емуса, кенґура, в виді такого звіряти, яке потомство вважає за свойого тотема, та по якому воно називає себе. Через те то й народи, що на низькому ступні, малюють собі в переказах своїх родових божків або божків прадідів,

переважно в виді величезних земних або водних звірят, котрі одначе думають як люде, балакають як люде і діють як люде, а часом прибирають також людську подобу.

В австральських Мурінів можна виразно простежити перші ступні цього розвитку. Правда, що наприклад середно-австральські тубольці з Арунти (Аранди) і Варамунґи віддають деяку пошану й духам тільки недавно-що померших; одначе далеко могутніщими вважають духів Алчерінґів або, як Варунґи називають їх, духів Вінґарів, себто старих родових духів і духів прадідів. Словник арунтської мови I. G. Gillen-a подає, що Алчерінґа це назва для того дуже давнього часу, в якому буцімто жили прапращурі тубольців. І справді, як приглянутися старовинним первісним переказам Варамунґів і Арунтів, то зараз можна побачити, що духи Вінґари й Алчерінґи, це ніщо иньче, а тільки духи сами основників родових товариствів або їх «первородців».

Подібне почитування основників родів стрічаємо в ріжних племен східної австральської землі, наприклад у Дієрів, Янтравунтів, Каміляроїв, Мурінґів, Курнайців і т. д. Про останнє племя, де пращура поколінь називають «Мукурнаєм» (значить величнім Курнайцем), A. W. Howitt розповідає (Native tribes of South East Australia, ст. 567):

«У всіх їх оповіданнях, в яких людина-птах, людина-рептиль або чотироногa-людина стрічається у подвійнім характері (себто раз як людина, то знов як звір. Г. К.), «Мукурнай» являється словом, яке можна перекласти «величний чоловік або людина», й тим то Курнаєць із переказу, відріжнюється від Курнайця теперішнього часу. Найліпше передасться зміст того вислову словом «величний прапращур»; бо «Мукурнаї» вважаються не тільки прадідами тубольців, але звуться ще й Вентви-

нами, себто «дідами»[1]). Хочу завважити, що існує не тільки Мукурнаї, але й Мукрукут (рукут — назва для замужньої жінки) — отже і Мукурнаї і звірята-Мукяки (звірята-тотеми) це тіж самі їх прадіди — а з того повстало уявлення, що вони є заразом і тотемами.»

Якщо Howitt не здає ще собі ясно справи з повстання тотема, то це пояснення виразно каже, хто такий Муркурнаї: а саме казочний прадід роду, якого нащадки вявляють собі як людину-звіра, себто якому вони, хоч він вважається Курнаєм (людиною), все таки надають подобу звіряти, а саме подобу звіряти-тотема.

Розуміється, що тубольці поодиноких австральських племен ріжно уявляють собі прабатька свого роду і його колишнє життя на землі. В одному переказі про повстання тотема він являється постійно в подобі звірини, у иньчих переказах знову він людина, яка лише хвилево задля доверщення своїх учинків прибирає подобу тотемівської звірини, а то він був й півлюдина й півзвір. І таке ж ріжноманітне, як подоба перших прабатьків-божків, було й повстання тотемських товариств. Найчастіще воно доконувалося таким шляхом, що прапращур полово зносився з якоюсь жінкою або з якоюсь самицею і плодив потомство, яке потім знову поміж собою запліднювалося й помножувалося. Часто він творив перших прадідів тотема таким чином, що переміпював звірят у людей, або й зі себе самого плодив потомство. І первородці цих тотемських прабатьків не все були зараз уповні розвитими людьми; в ріжних переказах про походження малюється їх більш щось наче півлюдьми, які мають ще ріжні орґани зві-

[1]) Вентвин не є дідом у нашому розумінню. Курнаєць називає так не тільки свого справжнього діда, але й усіх старших прадідів своєї ватаги, а далі всіх внуків і правнуків. Отже слово визначає всіх дальших спокревнених в гору та в долину. Приклавши до Мукурная, воно не значить ніщо иньче, як тільки «спокрівнений прапращур».

рини-тотема: крила, ратиці, пазурі, дзюбки, і т. д. і аж у наступній ґенерації досягають повної подоби людини.

Кілька прикладів унагляднять це краще.

Як видно з переказів про походження Урабунів або, як вони самі звуть себе, Нґарабанів (Урабуни це назва, яку дали їм сусідні племена), на північний захід від озера Айра в південній Австралії, в добу Уларакн (з передвіку), перші прапращури тотемських товариств не мали ще людської подоби; вони були звірятами, але думали й діяли як люди, та мали навіть ріжні надлюдські сили, так, наприклад, вони могли літати, робитися невидимими, западатися в землю, щезати у скелях або деревах і т. д. Після ріжних куріозних геройських учинків вони плодили (як, про це не кажеться) потомків напівзвірят, котрі, покидаючи землю пізніше, як і їх батьки, поринаючи в ріках і в озерах або западаючись у землю, полишали на землі багато Маяврлів (дітей-духів, потомків-духів), що потім перемінювалися у цілих людей, дружилися і плодили чисто людських прадідів поодиноких тотемських ґруп.

Але як ці людські предки вмирали, то їх душі не гинули з ними. Що більше — вони стали знову Маяврлями й то літають світом в невидимій постаті, то позаходили в каміння і дерева, особливо поблизько тих місць, де колись у передвіку пощезали були основники тотема. От там вони ждуть нагоди, аж яка жінка не заваготніє; тоді вони заходять у неї і оживляють плід, душа якого отже походить властиво від першого прапращура. Одначе при такім оживлюванню дух прадідів мусить докладно додивлятися до тотемівського поділу і до подружніх законів Урабунів; бо як схибить, то прогрішиться проти крови тотема, до якого належить відповідна жінка, а це: проступок, який на кожний випадок потягає за собою смерть тої жінки.

Подібні перекази стрічаємо у Вонкаґнурів (на схід від озера Айра), у Кайтишів або Кайтайчів (на південь від Murchison-ового й Macdonald-ового ряду в середній

Австралії) і в Унматерів (на південь від Mount Stuart у середній Австралії). Ось що кажеться у одному переказі Унматерів: Колись у передвіку жив собі над рікою (мається на думці ріку Woodford) великий ворон (ворон являється одним із їх головних тотемів). Одного дня побачив він у далекій далині людей-інмітерів (півлюдей), і рішив зробити з них цілих людей. Він прилетів туди, порозколював своїм дзюбом члени тіла тих півлюдей, порозділював їх і подавав їм иньчі подоби. Після цієї праці полетів назад на своє леговище, щоб принести свій старий камяний ніж та щоб ним з новими цілими людьми перевести церемонію змужнілости (бо член ватаги Унматерів уважається аж тоді вповні правним членом тотема, коли перебуде іспит змужнілости й як його обрізали). За той час, як його не було, прийшли дві паренти (рід великих ящірок, також тотем Унматерів) й ото своїми гострими зубами перевели обрізання чоловіків та прорізали пеніс у спідній його частині. Потім перевели з жінками церемонію Атна-Арітакума (церемонія з усуненням дівочої плівки і з розширенням ваґіни). Потім обидві ящірки щезли. Коли ворон вернувся зі своїм камінним ножем, то побачив, що ящірки випередили його і вже зробили роботу. Він з досади повернувся до свого леговища і там ізник. Великий чорний камінь указує ще на те місце, де він щез.

У первісних переказах про походження декількох тотемських товариств в Унматерів і Кайтишів немає уявлення про те, що у нащадків сплоджених першим прапращуром роду не було ще цілком людської подоби. Певне, що основника тотема уявляють собі в виді тотемської звірини, хоч він у переказах думає, говорить і діє достоту як людина; та вже перші його потомки були справжніми людьми. Так то тотемські товариства Ункурти (рід ящірки), довгохвостого щура, сивого валабіса, гірного кенґуру і миші-скакулі, ніколи не мали за пращурів півлюдей. Наскільки можна розібратися,

то ці останні тотеми наймолодші. Їх перший прапращур плодив відразу цілих людей.

І в більшій части австральських племен не стрічаємо того уявлення, начебто духи прапрадідів тотемських ґруп заходили повсяк час у вагітні жінки і оживляли новонародженого тотемського потомка, отже що кожний новонародженець мав би в собі душу прадіда. Правда, як у звірину (найчастіще він заходить у звірину-тотема свого роду) або в дерево, так дух прадіда може зайти і в людину, але це не правило. Наскільки можна розібратися, то віра, що нібито новонароджених дітей оживляють духи прадідів, поширена передовсім у центральних та в одній частині північно-австральських племен.

Здається це надавання першим пращурам подоби тотемьскої звірини склалося таким чином, що пізніще, як уже давно забуто, з чого пішов звичай називати ексоґамічні ватаги для ствердження походження їх членів назвою звірини, і між тубольцями часто виринало питання, чому тотемські товариства мають назву звірини, й вони почали здогадуватися, що пращур роду мусів бути або, принаймні, в часі виплоду своїх потомків мав звірячу подобу. А раз ця думка загально прийнялася, то не надто тяжко було витворити другий здогад, що й перші потомки тотемського бога були ще на половину звірями; а що звірята плодять знову таки звірят, то не трудно було вявити собі, що й потомки, яких сплодили основники тотема таксамо не були справжніми людьми, а прибрали людську подобу аж пізніще, чи то шляхом власної метаморфози, чи то шляхом чародійства пратворця.

Протягом дальшого розвитку ці «первородні» тотемських богів, пізніще часто-пусто звані ще «божими синами», «родоначальниками» і т. д. досягнули в деяких диких народів досить великої ваги: їх уважають щось наче півбогами, які, хоч не мають маєстату справжніх родових й тотемських богів, то всетаки, як каже пере-

каз, одержали від свого батька-божка деякі надлюдські сили і вже за свого життя на землі виконували всякі великі геройські вчинки.

Та австральські Муринн не спинилися на цьому відріжнюванню звичайних духів недавно померших людей від духів перших прадідів їх тотемських товариств. Часто — хоч і не всюди — декілька тотемських товариств, що виходять поза поодинокий тотем, перейшло у братерський (фратріярхальний) союз, який обіймає спокрівнені громади — в етнольоґії часто називають його «головним тотемом»; і там де цей розвиток сяк-так закінчився, себто, де союз став кріпкою братерською орґанізацією, там стрічаємо звичайно й віру в одного спільного прабатька цього союзу, віру в одного первісного творця, який, очевидячки, ще куди старший від перших прапращурів поодиноких тотемів. Його то вважають за «н а й п е р ш о г о з і в с і х», від якого походять і основники тотема.

Як повстали ці більші братерські союзи? На це питання можна досить легко відповісти, бо в Австральців можна цей розвиток прослідити майже від ступня до ступня. Дальший наслідок згаданої вже перше заборони не дружитися у власній ватазі був такий, що зі сусідних ватаг постійно то сі звідтіля то ті звідсіля побиралися. Посвояченння поширяється чимраз більше й більше поза власну ватагу, і вкінці тим спричинює злуку більшої спільности таких поодиноких ґруп в одну споріднену цілість. Насамперед кінчається постійний воєнний стан. Хоч конфлікти лучаються, то всетаки їх трохи-потрохи полагоджують шляхом мирної злагоди. Після того йдуть взаїмні запрошування членів ватаг на спільні іспити молодежі та вводини в життя, а також на великі празники танцю, себто на корробори, які відбуваються головно після великих слот. Пізніще відбуваються вже спільні походи на війну й на полювання. Передовсім висилаються часто запросини до заприязнених ватаг на великі гончі

полювання, які відбуваються з підпалюванням трави і при помочі напів'освоєних дінґів. І, нарешті, в осени, коли достигають так дуже бажані овочі дерев, тобто дикі «помаранчі й априкози» (овочі сорти капаріса й санталума), як горох великі солодкі ягоди жовтого дерева, та передівсім мучні овочі з дерева бугна-бугна, тоді справляють навіть великі спільні бенкети. Заводять оборонні й зачіпні союзи, аж поки нарешті на підставі обопільного посвоячення не витворяться сильні братерські союзи.

І так мимоволі виринає думка, що й ті вже здавна посвоячені ватаги за близько споріднені, й через те дальше змішання членів цих ґруп неможливе. Отже в першу чергу забороняється дружитися в тій ватазі, з якої вже чоловічі прадіди взяли собі жінок, потім у дальшому розвитку забороняється вибірання дружини і з других сусідніх ватаг, поки нарешті не устатковується закон, що ніхто не сміє дружитися у своюму союзі ватаг, й що мусить брати собі жінку з якогось другого союза. Всі члени, що належать до того самого союза ватаг, уважаються отже одні з одними кревняками, одні з одними з того самого роду й того самого коліна, і нарешті те спільне походження находять у тому, що всі разом являються потомками того самого мітичного прадідного духа прадідів або прадідного бога.

Й тому такого прадіда-бога стрічаємо в Австралії тільки там де обєдналися більші союзи, отже передівсім на сході Нової Голяндії; тубольці середньої Австралії подібних вищих богів не знають. Ці боги звуться переважно «пратворцями» або «праотцями». У Вотябалуків він називається наприклад «Бунійл» (праотець і «Мамін-нґорак» (праотець), у Мурінґів «Тарамулун» (цілком старий), у Каміляроїв «Баяме» (творець, сотворитель), у Тедорів «Папан» (праотець), у Курнайців «Мунґан-нґавве (творець всіх нас), у Нарінієрів «Нурундере» (сотворитель), у Дієрів «Мура-мура» (Вели-

кий дух)[1]) і т. д. — Тому то Howitt цілком правий, коли на ст. 487 у згаданому передтим свойому творі про тубольців Південної Австралії каже ось що: «Мураси, праотці-алчерінґи та Мукурнаї всі вони по суті стоять на однаковім ступні, та за те ті боги племени (Tribal All-fathers), яких виявляють зі себе Муґан-нґавве, належать до значно вищого ступня розвитку духів.»

Мені здається тільки, що назва «бог племени» зле підібрана, бо, по перше, в австральских Муринів немає ніяких сильних племінних організацій а, по друге, цього бога не завсіди почитують усі ті роди й ватаги, що одні коло одних сидять на якіїсь певній території та балакають говіркою тої самої мови, а тільки ті, що вважають себе спокрівненими членами того самого роду. Коли під словом „Tribe" розуміти поодиноку ватагу, то це слово ще меньче підходить, бо по більшій части декілька близче посвоячених ватаг мають того самого бога. Тай так деякі племена мають навіть декілька таких «богів», як напр. згадані вище Дієри і посвоячені з ними Янтрувунти. Ми стрінемо там Мурамура під назвою Мактаба, Мурамура під назвою Мінкані, Мурамура Праліна Мурамура Юріюлу і т. д., і ці ріжні назви не є, може, тільки ріжними висловами на одного й того самого Великого-духа, а визначають ріжні вищі божества, як то цілком ясно виходить із мітів, що зібрав їх місіонар Ото Сіберт. Кожна поодинока більша спокрівнена група має власне свого окремого «предеcсора» (предка) і свого «прототипа» (праобраз), як Howitt у своїм творі на ст. 475 називає Мурамурів.

У поодиноких австральських переказах вважають цих найстарших зі всіх пращурів за перших людей, що аж шляхом свого плодження залюднили деякі околиці. Так, напр., в одному міті Курнаїв розповідають,

[1]) Мура, Дієри називають духа тотема; подвоєння слова визначає збільшення або скріплення. Отже Мурамура це скріплений (сильніщий) Мура.

що зпочатку у країні ґіпсу жив тільки один Мунґан-нґавве, одначе потім мав він сплодити — яким чином, цього не можна зрозуміти — ряд чоловічих і жіночих потомків, а саме Мукурнаїв і Мукрукутів, які пізніще, як їх батько Мунґан-нґавве пішов у країну духів по той бік небесного зводу, поперемінювалися у ссавців, рептилів і риби та як такі сподили ріжних первороднів у родах.

Але ж у переказах иньчих тубольців ці «боги» зовсім не являються першими творцями людського роду. Нуррундере в Нарінієрів представлений, наприклад, у переказах його потомства чорним велитнем, якого, дарма що він доконував усяких великих геройських учинків, сплодили таки земські батьки, і який мав дві жінці й четверо дітей, і колись у давній давнині вивів Нарінієрів ізнад ріки Дарлінґ на їх пізніщий осідок над гирлом ріки Мурай. Georg Taplin, що цілими десятками літ жив місіонарем серед цього племя, каже не без рації своїм наївно-побожним способом про нього (у збірнику I. D. Wooda „Native tribes of South Australia“, ст. 68); «Нуррундере, це властиво тільки апотеозований Мурин, а його прикметами являється безмежна розпуста.

Ще докладніще, ніж у Новій Голяндії, цей витвір фратріярхальних богів можна прослідити у мелянезьких мешканців групи островів на шляху Torres і східної частини озера Алфурин (Alfuren). На західних островах шляху Torres тубольці мають усюди, крім своїх звичайних духів, себто Маркаїв, ще й щось наче вищих духів прадідів, яких вони називають «Авґудмаркаями». Характер цих останніх духів стане нам зараз ясний, як розберемо значіння назви. Авґуд — це тотем, гербове звіря родових союзів, тому «Авґудмаркай» значить не иньче, а «душа тотема» або «дух тотема». Туболець розуміє під ним розлучені, усамостійнені душі перших прапращурів своїх родових союзів, котрих він уявляв

собі в подобі звірини. Не всі ці Авґудмаркаї мають однакове значіння й силу; є вищі й низчі Авґудмаркаї. Вищі Авґудмаркаї є першими прапращурами фратріярхальних союзів, що обіймають декілька поодиноких тотемів, за те низчі Авґудмаркаї являються пратворцями поодиноких тотемських груп.

Ось цей коротко зібраний первісний міт мешканців острова Мабуяґ, докладніще внаглядпить те, як туболець уявляє собі повстання цих богів.

В давній давнині, коли в Мабуяг не було щеніякого життя, було там дві купи мушлів.. Одна називалася Кай авґудан-купар (великий пупець тотема), а друга меньша Мугі авґудан-купар (малий пупець тотема). Із цих купок вилізли одного дня два надлюдські єства. Одно називалося творцем тотемського братерства Кутібу, або й Кай авґуданкаґі (люду великого тотемського союза), а друге основником тотемського братерства Ґірібу, або Муґі-авґудан-каґі, себто люду малого тотемського союза. Фратрія Кутібу мала власне зпочатку три тотеми: Казуара, крокодиля й гадюку; а фратрія Ґірібу тільки два: дуґона (морська корова) і рох, від яких одначе пізніще відпало декілька меньших тотемських ґруп так, що нарешті було разом одинацять тотемів. Обидва перші прапращури, які вийшли з купи мушлів, являються головними Авґудмаркаями, а прапращури поодиноких тотемських товариствів є нищими Авґудмаркаями.

У східній частині шляху Torres тубольці знайшли для цих вищих і низчих прапращурів уже й ріжні назви. Там відріжняють три роди прапрадідів-богів: по перше, духів тих, що недавно повмирали, леламарів; по друге: духів пратворців поодиноких тотемських товариств, Цоґів; і по третє: духів фратріярхальних союзів, які обіймають декілька поодиноких тотемів Авґудмарів, яких нераз коротко пазивають тіль-Авґудами. Та все ще трапляється, що Авґудмара називають ще великим-Цоґо, а Цоґа називають малим Авґудмаром.

Побіч тих вищих і нищих тотемських богів почитують таком дуже часто Ад-ґіців (ад: праотець, предок; ґіц: початок, почин), яких тотемські божества сплодили насамперед, отже «богонароджених» людських «первородців» тотемських товариств. Місіонар Bruce назвавши їх «первісними богами» та «богами із первісного віку» і піднісши, що їх уважають за низчих духів прадідів, підпорядкованих Цоґові, ось як змальовує їх характер (Reports of the Gambridge Anthropologikal Expedition to Torres Straits, 4. том, ст. 258):

«Деякі з цих Ад-ів були колись воївниками, иньчі мирними людьми. Кожний Ад має ще й сьогодні у своїм роді свого потомка, що походить у прямій лінії від нього. Хоч йому тепер уже не віддають окремої пошани, то не можна сумніватися в тому, що він колись у своїм роді займав високе становище. Цей безпосередний потомок носить імня свого високого прадіда, одначе цим імням його не називають. Його вважають тільки людиною; тай і немає на те ніяких доказів, що Ада вважали колись за надприродне ество.»

Такий самий поділ подибуємо в Новім-Мекленбурґу (Нова Ірляндія) на архіпеляґу Бісмарк. Найвищі божки звуться там «Гінтубу-гет». Це слово зложене з «гін» або «гіна», жінка; з «тубу», прадід, і з «гет», наш. Отже воно значить: «наш жіночий прапрадід». Бо в туболь, ців цього острова панує наслідство в жіночій лінії, то значить, що: дитина не одержує тотемського імя батька, а матері. Й тому Ново-Мекленбурці уявляють собі своїх найвищих божків жіночими ествами.

Ці Гінтубу-гети на думку тубольців є первісними творцями великих тотемських братерств, яких місіонарі, бо ж членам того самого братерства не можна поміж собою побиратися, звуть звичайно подружними клясами. Хоч жіночі головні божки можуть прибирати кожної хвилини людську подобу, то всетаки являються людям звичайно у виді супів і метеликів, себто, у виді

головних тотемських звірят. Як духи, вони переважно невидимі для звичайного смертника. Тільки серед цілком незвичайних обставин звичайна людина може пізнати їх. Побіч тих жіночих головних прапрадідів вони почитують іще й духів жіночих прапрадідів меньчих тотемських товариствів (підтотемів), Гінакулкулів, а далі всіх духів тих членів чоловіків і жінок, що повмирали аж у останніх ґенераціях, так званих Табаранів.

Подібні ріжниці стрічаємо — дуже або слабше зазначені — й на ріжних островах архіпеляґу Сальом і на нових Гебридах. За те в Мелянезії дарма шукати почитання племінних божків, себто, перших прапрадідів племінних організацій, що обіймали декілька головних і побічних тотемів. Тільки на островах Віті або Фіджі знаходимо таких праосновників племен; але й там ці божества не мають іще цілком виразного характеру, тай там задля них нігде ще не витворився окремий культ, хоч їх і вважають за пратворців первісних прапрадідів цілого вітіянського населення, то всетаки на них зважають меньче ніж на прапрадідів тотемських родів і родинних комун.

На чолі вітіянських богів стоїть Нденґай, себто пратворець, змальований у деяких мітах великою прагадиною, у иньчих знову людиною з тулубом й головою гадини. Він мав багато синів і доньок, внуків і внучок, які парувалися одні з одними й таким шляхом сплодили ріжні більші й меньчі вітіянські тотемські громади. Аби відріжнити цих перших потомків Нденґая від звичайніх духів прадідів, себто Калавів, то їх називають звичайно Калав-леву або Калав-ву (леву: великий), отже великі духи предків. Вони мають переважно — імовірно всі — подобу тотемського звіра їх роду, напр. подобу яструба, лисухи, акули, морського вюна і т. д. Трохи низчий ступінь займає велика сила звичайних духів прадідів, званих коротко Калав (їх уважають за потомків Калав-леву), й їх наймолодші члени, які тількищо в останніх ґенераціях «зібралися

коло своїх батьків», віріжняються від старших як Калав-яли.

Ще більше вироблене це почитування племінного бога стрічаємо в декількох полінезьких і мікронезьких племен — з тої простої причини, що там не то що племінні орґанізації дуже скріпли й через те приналежні до того самого племя члени почувають себе чимось багато більшим за споріднену й політичну одиницю, але в деяких випадках навіть і через те, що як ось напр., у Новій Зеляндії, на Дружніх і Товариських островах, прийшло до злуки декількох племен у більші держави островів, якими правили ватажки (так звані королі).

Та ще рівночасно розвинулося там багацько великих родинних громад, як підряди тотемських громад, що обіймають здебільшого 30 до 60 осіб, і що або творять хутір, т. зн. більшу, звичайно обгороджену тином, родинну садибу, або, як на Моряцьких, Приятельських і Товариських Островах, велику хатну спілку, що стоїть під проводом голови родини (і названу на Самоа Фале, на Тонга Кавнофо, та Вганав у Новій Зеляндії).

Де ці великі родини на південному морю стали сильними хатними й господарськими комунами, там стрічаємо правильно й почитання родинного або домового бога: духа того прадіда, якого вважають основником родинної садиби або домової спілки, так що їх домашних богів можна до деякої міри назвати предтечами староримських Ларів і Пенатів.

Як склався цей світ богів на цьому ступневі розвитку, це унагляднять отсі приклади:

У Пелаванців (Кароліни) всі старі боги-прадіди називаються «Каліти»; але між ними є ріжні кляси. Найвизначніщими являються Клов-каліти, себто чоловічі й жіночі прапрадіди Клов-пелів (великих країн), то значить племінних держав, що складаються з декількох Пелу (повітів). Низче від них стоять Каліти-

Пелів, себто поодиноких меньчих країн, а ще низче знову Каліти малих сіл і Блаїв (себто садиб родинних комун). Найвищих Калітів уявляють собі переважно як людей, але більших і сильніщих як звичайних людей і обдарованих всякими надлюдськими силами. Та за те Каліти меньчих повітів і сіл усі мають звірячу подобу, тотемського звіра відповідних мешканців; через те й тотема коротко називають «Адальзагелом» Каліта, то значить образом прапрадіда.

Меньче могутними як ці тотемські Каліти є «Авґели» тотемських родів. Це слово визначає передній, перший із роду і ним називають людських прапрадідів тотемських громад, яких Каліт насамперед зродив, отже власних синів та доньок Каліта. Як вірять Пеляванці, ці богом сплоджені первенці в роді унаслідили від своїх батьків-Калітів усякі чудовні сили, так що живучи ще на землі, могли доконувати геройських учинків і ці сили перейшли й на їх духів, так що дух такого Авґела може робити деякі річи які, що правда, зробить Каліт, але яких не зробить звичайний дух.

Дальший переказ покаже, як Пеляванець уявляє собі цей уклад богів за ранґами.

Ще геть-то перед потопом світа Пеляванці (тай багато иньчих диких народів Південного Моря оповідає про дуже-дуже давній залив своїх островів) на островах Пелявах було багато Калітів, могутних премогутних велитів. Й люде вже були; але що не слухали Калітів, то вони постановили великим заливом витопити людей. У найблизчу повню місяця сказали вони морю піднестися угору. Потопилися всі люде. Тільки одна стара баба, на імня Мілатк, з постанови Калітів мала остати жива, бо завсіди держала з ними. Ось і на приказ Калітів Мілатк збудувала собі дарабу, одначе своїм довгим волоссям таки зачепилася за гілля дерева, що стояло на горі (як каже иньчий переказ, вона з дуру привязала свою дарабу до дерева, так що могла тільки до деякої височини піднестися над повінню) і теж уто-

пилася. Після того, як вода спала, Каліти найшли мертве тіло тої жінки. Щоб опустілі острови знову залюднити, вони казали одному жіночому Калітові зайти в мертве тіло, й таким чином те тіло одержало знову душу й прокинулося. Тоді вони зійшлися з Міласткою і сплодили 5 дітей: себто перших прапрадідів 5-тьох пелаванських держав: Аремолунґі, Еймеліік, Коріор, Нґабіюл і Молеґойок. Ці ж потім плодили дальших потомків, з поміж котрих поодинокі знову стали основниками тотемських родів. Так мало помалу пеляванські острови наново залюднилися.

У Тагітієрів це почитання старих племінних і родових прапрадідів розвинулося майже в щось наче якусь ґенеальоґію богів. Їх найвища кляса богів складалася із Атуа-фанав-по, із «п р а п р а д і д і в р о д ж е н и х н і ч ч ю», себто із тих прапрадідів, яких сплодили не люде, а зродила праніч (на погляд Тагітієрів глибока темрява, звана По, покривала земний хаос перед теперішньою веґетацією). До тих ніччю народжених богів належать Таароа (сотворитель Тагітіса й довколишніх островів) та зроджене ним із нього самого жіноче праєство Гіна, з яким потім Таароа в виді Тіімаараатая, т. зн. у виді «праптворця» сплодив праперvenців богів і людей: Гіна-Тія (чоловік) і Гіна-Ереереможна (жінка)[1]. Другу клясу богів творять сини, внуки і правнуки цих «ніччю народжених» прабатьків і праматерів, які по переказу в той час, коли вже пратемрява уступила місце світлу, повимандровували на ріжні острови, що довкола Тагіті, і там стали прабатьками пізніщого населення. Т р е т я кляса складається із родових богів, яких уявляли собі переважно в виді

[1]) Цей переказ про прапочаток розповідають на всіх островах Товариського архіпеляґу не цілком однаково, а в ріжнородних варіянтах. Поселенці поодиноких островів часто зараховують і своїх племінних богів, себто правнуків Таароа ще до богів «народжених ніччю». Кожне племя старається представити бога свого племени, Природна річ, чим мога старшим і могутніщим.

звірини і там, де родові товариства творили рівночасно сільські комуни, почиталися як опікунчі боги села. Четверту клясу творять родинні й домашні боги, себто прапрадіди й основники домашніх комун, яких понайбільше уявляли собі в людській подобі, хоч иноді приписували їм ріжні звірячі прикмети. Нарешті пяту найнизчу верству становили Варуа, себто душі тих, що недавно що тільки розлучилися з життям, отже почасти злі духи (демони), а почасти такі, що мали думку хоронити своїх іще живих найблизчих свояків, своїх синів, внуків, братів і т. д. (добрі духи).

* *

*

Подібну віру в духів стрічаємо й у північно-американських і бразилійських Індіян, тільки що деякі племена, що стоять на низькому ступні, не знають іще ніяких племінних богів, не знають так званого «великого духа», а тільки задовольняються поділом духів на звичайних духів покійників і на духів прапрадідів (основників тотемських громад і великих родин). Та ж віра в духів поширена теж усюди у тубольців Африки, що займаються хліборобством і ховом худоби. Та почитання духів у африканських пастуших народів виказує деякі такі питоменні риси, що необхідно їх коротко начеркнути:

1. Ні одніський пастуший африканський нарід, що на низькому ступні, не має племінних і державних богів. Звичайно там почитують тільки духів найблизчих чоловічих прадідів, отже покійного батька, діда та може ще й прадіда. Крім того, сям та там ще й духів мітичних основників тіснішої родинної громади і тотемських товариств; але ж ці останні, хоч би їх уважати й за могутніщих, у культі жертвами грають підрядну ролю.

Як приглянутися до способу життя цих народів,

то це явище швидко стане зрозумілим. Майже ніде вони не дійшли до міцних краєвих і племінних орґанізацій, з якоюсь системою правительства. Правда, в історії цих народів не рідко траплялося, що якийсь собі сильний ватажок кралю (села) підбив собі ряд иньчих кралів і таким чином на якийсь час зібрав більшу країну, або що декілька ватажків кралів злучувалися разом проти ворожих племен, але сильних племінних орґанізацій немає, і через те немає й почуття спільности між членами племени, немає свідомости єдности, свідомости однаковости роду й походження. Кожна мандрівна ґрупа творить більше для себе замкнену комуну, творить політичну одність.

То й правда Фрідріха Рацеля, який каже про Овагерерів і Берґдамарів („Völkerkunde". Тритомове видання з 1885. р., I., ст. 337) ось що: «Не можна спускати з ока, що ця вічна мандрівка, розбрід і ця непостійність місця побуту мусить бути причиною низького стану загальної культури, бо ж власне ціле життя одержує печатку чогось роздробленого, на некористь вирівнаного, ніяк не пригожого для спокійного розвитку зародків культури.» І, описавши докладніще політичні орґанізації Овагерерів та їх бої з Готентотами, Рацель додає: «На довший час така система, якщо вона можлива, не дасть ціпко держати керму держави в руках, не дасть сильного єднання народові задля охорони й відпору».

Одначе де ще немає сильної племінної орґанізації, де ще немає нації, там немає й племінного та національного бога.

2. У порівнанню з вірою в духів народів Південного Моря має релігія африканських пастуших племен наскрізь песимістичний і понурий характер. Духи цих племен переважно дуже мстливі, примхуваті та жадні жертви крови. Навіть духи покійних батьків і прадідів, або иньчих близчих свояків почувають злобне задо-

волення в тому, що мучать та дурять своїх полишених на землі свояків, тим що крадуть їм худобу, кидають її в недугу або масово винищують.

І цей окремий характер віри в духів африканських пастуших народів пояснюється не так званими специфічними прикметами рас, а спеціяльним способом добування харчів, значить способом господарки. У порівнанню з господарською екзистенцією народів Полудневого Моря, яким родючість їх островів, багацтво риби та мушлів у морю довкола островів, торговля із сусідними й дальшими ґрупами островів забезпечують удержання життя, господарка африканських пастуших народів спочиває на досить хиткій підставі. Навіть там, де вони займаються трохи хліборобством, становище і родинних комун і одиниці все таки залежне тільки від маєтку в отарі. Отара, це капітал, що одинокий дає чоловікові й його родині значіння й забезпечує вдержання. Одначе цей маєток виставлений на постійну непевність: хороба селезінки та иньчі зарази, муха тсетсе, нічні морози й посуха вигублюють часом на протягу кількох тижнів мало що не всю худобу краля. До того треба додати ще постійні свари між поодинокими кралями, часті напади і грабіжі худоби з боку народів, що живуть довкола, і полюють та пустелю й одноманітність їх природного окруження. І як туболець Полудневого Моря, хоч його иноді пригнічує страх і журба, живе собі взагалі досить безжурно з дня на день і, помино деяких рис жорстокости, все таки як весела дитина, що не роздумуючи довго, заживає того, що дає йому хвилина, то африканський скотар, як це свідчать усі знавці тої країни, незвичайно недовірливий, скупий, хитрий і брехливий. Він живе в постійній журбі за свої отари і у кожнім чужинці підозріває підступного ворога, що хоче його ошукати або пошкодити його майнові. І ці прикмети свого власного Я він переносить й на духів своїх прадідів; бо ж, не знаючи жадної иньчої причини,

він спихає на тих духів усе нещастя і злидні, що находять на нього й на його худобу.

3. Як у народів Південного Моря так і у північно-американських Індіян нерідко вявляють собі деяких прадідівських духів у жіночій подобі та й віддають їм однакову або навіть іще більшу пошану, ніж чоловічим прапрадідам, то в африканських скотарських народів почитання прадідів обмежовується переважно тільки на чоловічих прадідах по батькові. Це через те, що взагалі у всіх скотарських народів жінка займає низьке становище, а рід рахують побільшій части тільки в чоловічій лінії. Правда, в поодиноких випадках, наприклад в Овагерерів Німецької південно-західної Африки, дитина одержує тотемське імня (Еанда) своєї матері; але з того давнішого традиційного звичаю не виходить ні надзвичайне поважання жінки, ні почитання духів жіночих прадідів. Він довів тільки до того, що й найблизчим чоловічим прапрадідам по матері виявляють деяку пошану.

З уваги на те, що місце не дозволяє мені подрібно розказати про віру в духів і прадідів ріжних африканських скотарських народів, та ще до того основні ідеї у всіх них однакові, то я виберу з великої тої скількости декілька типів, про які маємо зовсім певні відомости: Ваджаґи (в однині: Джаґа) у країні Моші над Кіліманчаром, парість Банту, що крім хову худоби займаються у значній мірі й хліборобством; друге Амазули (в однині: Зулу) у Південно-східній Африці, які крім хову худоби, що правда, ще й обробляють таксамо землю, але меньче ніж Ваджаґи; третє Овагерери (в однині: Геререо) в Німецькій Південно-західній Африці, які займаються тільки ховом худоби.

Про релігію Ваджаґів маємо зовсім певні звістки від наверненого на христіянство вчителя джаґської релігії, Йогане Мсандо, який свої колишні релігійні погляди списав джаґською мовою, й той опис опісля місіонар І. Равм переклав німецькою мовою та опу-

блікував у архіві для науки реліґії з року 1911. Доповненням цієї праці являється твір Бурна Ґутмана „Dichten und Denken der Dschaggneger“ (Ляйпціг 1909), хоч Ґутман частенько дивиться на справу через окуляри культури.

Про реліґію Амазулів все ще найліпше інформує „The religions system of the Amazulu“ (3 частини Натал і Льондон 1868/70), твір: виданий місіонарями Canonом і Henry Callaway-єм, не тільки тим, що він написаний у шістьдесятих роках попереднього століття, коли ще мало помітні були впливи християнства, але її тим, що автори всі відповіди й перекази тубольців, яких вони запитували, списали дослівно в зузлуській мові й видали в первісному тексті з анґлійським перекладом і з дуже цінними поясненнями, так що ми маємо перед собою вискази в їх повній наївній оріґінальности.

Про реліґію Овагерерів інформують передовсім публікації місіонара Йозафата Гана у „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin“ (особливо 4. том) і книжка місіонара І. Ірлє „Die Herero“, Ґітерсльо 1906, а далі її цілий ряд дуже цінних розвідок колишніх місіонарів П. Г. Брінкера й Г. Фіґе в записках семинаря для орієнтальних мов на берлінськім університеті та в фолкльорнім журналі Капштадту.

Як вірують Ваджаґи, душа (звана тінню) кидає після смерти тіло і стає потім руму (в множині: варуму), себто єством духа. Спершу цей дух іще довший час блукає по землі, і потім йде на місце спочинку духів під землю. Ці духи мають достоту той самий вигляд, що й тіло, в якому вони колись сиділи; але, як додає Йоганс Мсандо, вони звичайно для людей невидимі, бо не мають кісток і мняса. Тільки Валази, себто духовидці й духовірці мають силу пізнати невидимих духів.

Звичайно почитують тільки духів покійного батька,

діда (батькового батька) і прадіда (батькового діда по батьку), отже значить тільки найблизчих чоловічих духів родини, що належать до власного тотема. Духи прадідів по матері не входять у рахубу, а тільки духові батька і брата матери віддають деяку пошану. А старшим прапрадідам не приносять ні жертви, ні не взивають їх у наглій потребі; це забуті, себто «духи вороття», як називає їх Джаґа. Виїмку творять тільки Оріріни, себто божі прапервеці тотемських родів, які, як каже переказ, завели колись Вашаґів до краю Моші і стали там основниками старих духів. Але Джаґи звичайно не звертаються й до своїх Оріріпів; вони волять звертатися зі своїми проханнями до духів своїх батків і дідів, у яких вони, здається, доміркуються більше зрозуміння для своїх щоденних турбот; та все-таки на честь Оріріпів справляють щороку великі жертівні обіди, себто жертівні родинні празники (sacra gentilivia).[1] Найвищим богом уважають Ваджаґи Руву, у декількох частинах країни називають його також Ірувом, себто прабатьком і пратворцем всего племени (народу). Одначе йому не приносять жертв і закликають тільки в незвичайно важних випадках, здається, тільки тоді, коли ходить про загальні справи краю, і то в молитвах звуть його тоді переважно найстаршим племінним ватажком.

Духи покійників надзвичайно мстливі і жадні особливо кровних жертв, бо душа, що міститься у крові, їх підкріплює. Коли котрий чоловік занехає приносити духам своїх найблизчих прадідів достаточно жертв, то вони мстяться. Вони спричинюють йому недугу, насилають на худобу хоробу та винищують її, крадуть у нього товарину й вівці або нападають на нього в ночі. Тоді він може врятуватися тільки тим, що сам собі завдасть кріваву рану, отже пожертвує духам трохи своєї теплої крови. Особливо погані ті духи, котрих трупів не поховали як належиться, отже яким не принесли звичної посмертної жертви і розлуку з ними замало оплакували.

Вони мають страшну ненависть до своїх живих свояків і знущаються над ними при кожній нагоді.

Через те, що Ваджаґи займаються побіч хову худоби й хліборобством, то крім рогатої худоби, овець і кіз жертвують духам також пиво власного виробу, зерна Елевзиї, мід, молоко і тютюн; але найцінніщими жертвами для духів є жертви звірят, особливо рогатої худоби. Деякі домашні звірята, напр. ті, що цілком чорної краски або ті, що мають особливші латки, вважаються заздалегідь призначеними для прадідів і як тільки підростуть до якої величини, мусять іти їм на жертву. Мнясо з принесених у жертву звірят, а й застиглу кров жертводавці можуть їсти; тільки душа, яка міститься у теплій крови, на думку Джаґів, належиться духам.

Подібні ідеї про духів стрічаємо в Амазулів. Кожна людина має душу, Умою, яка зі смертю покидає тіло і, прибравши назверхню подобу покійника, стає Ітонґою (у множині: Аматонґо), стає духом. Через те всі люде після своєї смерти стають Аматонґами; але не всіх цих духів Зулукафер вважає гідними пошани. Почитують тільки Амадлозів (в однині: Ідлозі), себто духів прадідів власної родини, й то звичайно тільки духів покійних батьків, дідів і прадідів. Певне, що попередних, ще старших за цих прадідів, себто Абадала-Бендулів (предків давньої давнини) й Укоків (предків старших від прадіда), з пошаною згадують в переказах, але як богів-опікунів їх зовсім, або тільки дуже рідко коли взивають, і таксамо мало їм приносять жертв. І праосновник тотемських родів Ункулункулу, то значить геть-геть-чисто старий, не одержує жертв. Правда, він сплодив прадідів і дав їм також їх старі закони й звичаї; та його вважають таким далеким свояком теперішні живі ґенерації, що він ледви чи ще цікавиться поодинокими поміж ними. Характеристичне для поглядів Амазулів те, що праматери роду, себто жінки Ункулункула, не почитують і по більшій части і в старих

переказах зовсім не згадують про неї. Уфулатела Сітоле, інтеліґентний Зулу, списав місіонареві Canon Callaway-ові повстання свого тотемського товариства такими словами: «Ункулункулу повстав із Утланґа (щось наче пратворча сила; Callaway перекладає це слово словами „potential source of beeing"). Він сплодив (Кафер уживав слова цала, значить плодити шляхом конкубіту) старих старого часу. Вони повмирали і полишили дітей. Ці діти сплодили знову синів і доньок і повмирали. А ці мали теж знову потомків. І так ішло далі.»

Як показують записки Callaway-а, у деяких Амазулів існує погляд, що крім їх незвичайного Ункулункула, першого прадіда їх тотемського товариства, є ще куди старший Ункулункулу, Ункулункулу «для всіх», то значить для всіх Амазулів, отже прабатько племени; але як показують оповідання Кафрів, уявлення про цього Над-Ункулункула дуже неясні. Раз ідентифікують його з Утланґою, себто пратворчою силою, то знов із основниками поодиноких тотемських родів, та ще змальовують його у виді людського єства, що мало повстати саме від себе з очерету, або представляють його цілком неособовим єством. Ясно, що Амазули ще не дійшли до того, щоб витворити собі певну подобу прабатька племени.

Як духи Ваджаґів, так і духи Амазулів дуже ласі на кров; і коли потомки не заспокоять цю їх жадобу крови, то Амадлозі насилають на своїх живих свояків на землі недуги й винищують їх худобу. Особливо духи залюбки заходять у плечі й рамена тих своїх свояків, що скупляться на жертви, і там шуляють їх (так Зулу пояснює собі свій ревматизм). Щоб подужати, не лишається нічого иньчого, як покликати жерця, щоб він приніс у жертву козу або вола. Найбільше помагає принесення в жертву бика, за те жертва вівці мало помагає, бо, по перше, духи не дуже то розпадаються за душами овець, а по друге вівці замало кричать при

жертвованню, і духи часто навіть і не дізнаються, задля чого їм жертвовано вівцю.

І Овагерери вірять, що кожна людина має у своїм нутрі щось «що рухає», зване Етіва, що зі смертю покидає тіло і стає потім Руру, себто єством духа. Цей дух дуже привязаний до свого колишнього людського тіла. Часом він іще довго задержується на тому місці, де воно лежить поховане, та нераз у нічну пору пробує назад зайти в мертве тіло. Коли йому це вдасться, то покійник устає в ночі з гробу й як Отйі-руру (нечистий дух, щось наче опир) виробляє якнайгірші збитки. Щоб цьому запобігти, то мерцям, заки покласти їх до гробу, ламають хребет, і тоді труп не може більше піднятися. Взагалі в обрядових звичаях Овагерерів заєдно виступає погляд, що помимо своєї розлуки дух остає у тісному звязку зі своїм колишнім тілом. Через те й голова родини, в біді, мандрує залюбки на гріб свого батька або діда і стукає унаслідженою по прадідах палицею до гробу, голосно кричучи «Гу, Гу, Гу!» Опісля притулює вухо до гробу і слухає, чи не почує питання «Овіані?» (хто там?). А коли йому здається, що почув таке питання, то подрібно викладає мерцеві свої прохання і просить підмоги в Муркура (духа прадідів).

Коли доли навістить довга посуха і отари худоби вигибають, то часто цілі купи та цілі роди йдуть зі своїми отарами на гроби прадідів, щоб їм там принести в жертву молоко й худобу та щоб у них попросити дощу.

Загалом почитання обмежовується на найблизчих прадідах, на духав батьків, дідів і прадідів та хиба ще й на прапрадідах. Старших від цих прапращурів тільки мало коли згадують; вони забуті. Виїмку творять тільки мітичні прабатьки (Омукуру) Омандів, т. зн. основники тотемських товариств та опікунчі боги-прашури релігійних тайних товариств, що дуже поширені поміж Овагерерами, так звані стоваришення Отуза.

Племінного божка або бога Овагерери не мають. Правда, місіонар Ірлє твердить, що вони крім своїх богів прадідівських і родових почитують ще одного загального «бога неба», якого мають звати Ндямбі Карунґа; але що цікаве для характеру цього бога то те, що всі попередні місіонарі не знають нічого про нього, хоч деякі з них жили десятки літ між Овагерерами і основно вивчили їх мову, та що й місіонар Ірлє не може нічого иньчого сказати про цього Ндямбі Карунґу, як тільки те, що він, на думку Овагерерів, живе на небі і йому ні жертвів не приносять, ні не взивають його імени; тільки тоді, як Гереровi колись несподівано впаде з неба велике щастя, він здивовано викрикує: «Ндямбі Карунґа!» До того, назва Ндямбі не герерське слово, а запозичене в народів північного і північно-східного Банту, в котрих знаходимо це слово як назву для вищих духів і для таємничих сил духів як Нямо Нцамбі, Ґґамбі, Цамбі і т. д. Здається, це слово Овагерери запозичили від них тоді, коли під впливом довколишніх народів або під впливом християнської місійні роботи в них виникла думка, що перед їх прадідами напевно мусіло бути на землі ще якесь старше єство. Ось і місіонар Майнгоф твердить (Allgem. Missions-Ztschrft. 1899), що Ндямбі Карунґа не виявляє ніякої особи, тільки Гереро називає ним взагалі долю (щось непередбачиме). Чи це правда, тяжко змiркувати; та на всякий випадок Овагерери з цим словом не вяжуть певного розуміння бога, а тільки уявлення про щось всесильне.

---

5. Сотворення Світа.

Із клясифікацією духів прадідів за рангами описаною в попередньому розділі йде в парі переміна їх власти й функцій. Вже австральський Мурин все те, що видається йому чудним і незвичайним, приписує впливові своїх духів. Як побачить стрімку скелю або дерево, що якось чудно росте, або почує незрозумілий для нього шелест, то причною цього являються духи. Він поводиться достеменісінько як дитина, якій наговорили, щоб здержати її від якихось нечемностий, що є такий чорний «дід», що ходить по ночах і всіх нечемних дітей забирає у свій великий міх а потім висипає їх у став, або, як діти непослушні, то він робиться страшенно лютий, реве голосно (гремить) і посилає слоту. І спитати налякану дитину, хто зробив цю чи ту дивну річ, то вона відповість коротко: «Чорний дід». Австральський Мурин, не думаючи довго, таксамісінько відповідає: «Якийсь дух».

І як тотемський бог дійде потім до більшого значіння, то він стає творцем усіх тих явищ, які, на думку дикунів, вимагають надзвичайно великої сили. Таким чином тотемський бог стає не тільки основником роду і творцем людей, але й сотворителем усього того загадочного, що дикун спостерігає у свойому природньому окруженню. І як пізніще тотемського бога з його всемогутнього становища випре племінний бог та народній чи національний бог, то він тоді стає всемогутнім.

Так отже найвищий бог стає «творцем світа»: слово, яке для дикуна або для півдикуна має куди иньче

значіння, як для нас. Світ дикуна творить те, що він спостерігає довкола себе: площа землі, на якій живе, вода й атмосфера, які окружають цю країну, явища природи, які відіграються на цьому просторі. Про широкий світ освіченого Европейця він не знає нічого, не знає нічогісінько і про тисячилітню історію, яка оповідає нам про повстання і розвиток цього світа. Його світ — це тільки малий, обмежений льокальний вирізок із нашого світа. Й тямка сотворення та повстання в уявленню дикуна має цілком иньче значіння, ніж у сьогоднішній християнській мітольґії. Сотворення з нічого дикун не розуміє; воно для нього щось несхопливе; бо ж із нічого виходить ніщо. Сотворення — це на його думку тільки перетворення. «Інтелєкт поган», каже Місіонар William Wyat Gill у свойому творі „Myths and Sons from the South Pacific" (ст. 20), «не може схопити тямки найвищого єства, яке створило всесвіт із нічого. На Мангаї (один із гервейських островів) ідея божеськости так уже підупала, що майже нічого не осталося з неї. Коли боги що роблять, то там міркують собі, що вже перед тим мусів бути сирий матеріял, а то принаймні якась частина його.»

Це відноситься не тільки до гервейських островів, а, наскільки новіщими часами вислані місіонарі не защіпили природному інтелєктові мешканців островів ріжноманітних не перетравлених, штучних ідейних абстракцій, й до всіх мешканців Південного Моря — а далі до так званих диких народів геть далі поза ним.

І сотворення тільки силою самого повеління являється для дикуна на низькому ступні розвитку чимось цілком незрозумілим. Він знає тільки перетьорювання накладом праці. Відповідно до того в старих мітах диких народів про початок і повстання нігде не зустрічаємося з тим, щоб боги оперували тільки силою самого повеління. Коли в мітах хочуть наприклад висказати, що бог сотворив острів, то оповідають, як то той бог скидав з неба землю і каміння,

як він відривав великі шмати землі від якогось далекого краю й на иньчому місці висипав їх у море, як великими сітками виловлював з глибини моря глину і збивав її до купи і т. д.

Так отже навіть і серед тих найбільш розвитих австральських племен, які дійшли вже до почитання тотемських богів і так званих всебатьків, ідеї про повстання людського роду і природи є своїм змістом незвичайно порожні — відповідно до невеликого краєвиду, який Австральці зі світа знають та відповідно до невідрадного одноманітного способу їх життя. У своїх первісних мітах вони виходять із того засновку, що земля існувала вже здавна, нераз вже поросла й деревами й залюднена, і найбільші діла пратворця, себто всебатька, полягають не в чому иньчому, а тільки в тому, що він сплоджує потомство (або шляхом природної полової прокреації, або так, що деякі звірята перемінив у людей), назначує їм певну територію та потім у цій области доконує ріжних змін, щоб їм легче жилося, так наприклад, пробиває джерела й балки, накладає скелі, робить сонце і кладе його на небо і т. д. До того ця робота всебатьків нераз цілком не бездоганна. Так розказує міт Вотьобалуків (Західна Вікторія), що їх прапрадід «Бунйіл» так погано причепив був сонце до небозводу, що воно не могло сходити, доки, нарешті, тотемський бог сорочиного роду не відчепив сонця й довгим ціпком не підсунув його вгору.

Та чим більше розширюється добування життєвих засобів дикуна, чим отже ширший і ріжноманітніщий стає його круговид, тим її складніщим та замотаніщим актом стає в його уяві сотворення світа. Хоч у переказах дикунів з тих вищих ступнів немає повстання світа з нічого, що більш є здогад, що існував хаос, то всетаки необхідні у великій скількости скомпліковані божі діла, заки мало-помалу з цього хаосу вийде сьогоднішний світ.

Ось кілька прикладів на це.

Найбільш поширений переказ про початок світа у Самоанів (Самоани мають більш таких переказів), який ми в подібній формі подибуємо й на Гаваї та Тагіті, і який отже мусів існувати доки ще східно-полінезьке населення відокремилося від західно-полінезького, має, коротко зібравши, такий зміст:

Зпершу було широке море, безмежна верхня води. Понад ним здіймалося небо, в якому жив Танґалоя зі своїми богами-дітьми. От він післав у низ свою доньку в формі морського жайворонка шукати суші. Та вона не могла відкрити суші. Засмучена повернулася Танґалоєва донька назад. Та Танґалоя післав її ще раз на розшукування, й ось вона знайшла, чого шукала. На морю створився з намулу великий острів, з якого розвинулося моклявина, а з неї тверда земля. (Третій, пізніщий варіянт каже, що Танґалоєва донька знову не знайшла суші, і тоді Танґалоя скинув із неба в море величезну скелю, себто пізніщий острів Саваї, опісля ще одну скелю, себто, пізніщий острів Уполю.) Після того Танґалоя післав у низ морського жайворонка з якоюсь виткою ростиною, щоб він засадив її на тій болотнистій землі. Ця ростина принялася й розвилася, і біля її коріння в тій вогкій і теплій землі зродилися мілики й хробачки, перші живі творіння землі. З них згодом вивелися иньчі звірята: плазуни й шкаралупники, поки нарешті в новіщім періоді землі зі світу звіринного не вийшла людина.

Хто не розуміє психіки дикуна, тому видається цей переказ пестрою грою фантазії, але ж всі її ідейні образи спираються таки на спостереженню за поміччю глуздів, на обсервації природи. Через те, що мешканець острова бачить довкола себе широке море, і свій острів бачить тільки як малу сталу площину на тому морі, то цілком природно уявляє собі початок повставання таким робом, що ніби то насамперед було велике праморе, на якому аж пізніще повстали острови.

Яким чином? А таким, що через силу духів понаскидувано великі маси землі, або тим, що хвилі поназносили на купу багато намулу, з якого, як сказано в повишчім переказі, насамперед витворилася моклявина, а потім тверда земля: процес, який мешканець островів Південного Моря має нагоду часто спостерігати. А далі на таких островах вазбируються повикидані морем ріжні водні ростини (баговиння, водорости і т. д.). Вони пускають коріння, і між ними зроджуються вигріті теплом сонця хробачки та червачки. Все це процеси, які дикун спотерігає мало не щодня на купах намулу здовж побережжа.

Подібний погляд на повстання світа стрічаємо в мешканців островів Hervey або Cook. Зпершу був Те-ака-ія-роє, себто первісний стан буття, це значить: земля складалася з величезного праморя, яке місцями повикидало острови з намулу. З первісного стану поволи повстав (як саме, неясно) період руху життя (вдушевлення), себто Те-ває-руа, звана також Те-тангаєнгає, значить порух віддиху. На острові Раротонґа цей час початкового поруху життя зветься Пуа-уа-май, докладно переклавши: «початковий зріст». Потім повстало (як, знову не видно) Варі-ма-те-такери, перше живе жіноче єство, що лежало в пранамулі. Потім це жіноче первісне єство з намулу само зі себе породило Ватеу, прабатька богів і людей, і Тінірава, обоє — півлюдини і пів риби. Одного дня Ватеї приснилася гарна жінка, яку він після довгої шуканини нарешті знайшов десь у далекій стороні (як та жінка туди прийшла, це таксамо загадкове, як те біблійне оповідання, що Каїн взяв був собі жінку звідкілясь инде). Ця жінка називалася Папа. Вони обоє спарувалися. З того повстали боги-прапращури Танґароа, Ронґо і потім ще Тонґаіті, Танґія і Тане, які пізніще розійшлися по ріжних островах ґрупи Cook і там зродили потомків, себто прадідів теперішних мешканців. Але Танґароа, первенець Ватеї, був мудріщий за своїх

братів і сестер. Він хитрощами присвоїв собі владу над ними і таким чином став найвищим богом поміж всіма богами на островах.

Зрештою в деяких космоґонічних мітах Полінезців першою творчою причиною являється не якийсь бог, а якась таємна первісна сила, з якої передусім взявся найвищий прабатько сам, як ось наприклад у Новій Зеляндії; одначе й там стрічаємо крім таких переказів ще й старші міти, в яких і найвищий бог виступає пратворцем. З того видно виразно, що перекази, в яких першим діячем виступає якась первісна сила, являються витвором новіщої доби.

Найцікавіщий з цих нових космоґоній це ось який новозеляндський міт, створений жерцями:

З початку над праморем стояла По, праніч. З неї повстала Те Рапунґа, себто невимовна туга, що все більш й більш поширювалася і збудила Кукуну, себто вразливість, яка, збільшаючи, ставала Те Гігіні, себто силою віддиху та силою життєвого руху. Потім з тої сили, після довгих віків, повстали насамперед Те Магара, себто думка, опісля Гіненґаро, себто пробудження духа (розсвіт свідомости), далі Манако, себто жадоба, бажання (хотіння), а з нього нарешті повстала Те Ванаґа, сила божа (сила діяння), яка тоді проламала ніч (По) і оснувала добу прокиду дня або світа, в якій повстали насамперед склеп неба, потім місяць і сонце і опісля острови:

Землю, велику твердиню там в горі,
Вкриває ранній туман-атмосфера;
Ось виринає вже місяць,
А далі з важкого од спеки повітря
Виходить, сяючи, сонце,
Прямо стоять там обоє мов очі небесні;
І ясніш та ясніш стає на вершинах.
Раннє зарево! День перший надходить!
Потім спека полудня. У блиску світла сяє
небозвід.

І тоді, як уже була земля, повстали боги-особи, і потім, у шестій добі творення, люде.

В іньчих новозеляндських переказах про сотворення світа ця думка ще далі розвивається. І так часто перед «добою діла» (то значить, перед властивим актом творення) ставлять «добу думки (ідеї)», про яку в одній із цих космоґоній ось як говориться:

Зі спостереження, збільшаючись,
Виростає потім думка
А із думки стає спомин
Спомин родить знов свідомість,
А свідомість вже бажання.

А з цього бажання повстає хотіння, з якого знову родиться божа сила діяння або діла, основа творчого акту.

Як народи островів і прибереж через те, що бачуть довкола себе широке море, уявляють собі первісний стан землі широким праморем або багновищем, з якого аж пізніще вигинула суха земля (чи заходом першого прапредка, чи наслідком природнього згущення намулу), так пастуші народи, що живуть на степах, на верхах і у пустелях вірять, що земля наперед була гола, пуста верхня та тільки там та сям поросла трохи травою. Через те й перше творче діло їх найвищого богапредка буває таке, що він посилає дощ, виворожує текучу воду чи озера і тим робить землю плодючою, каже рости траві, зіллю і кущам, та що створює ті звірята, які ті пастуші народи водять.

Так, наприклад, Мазаї (на півночі Німецької Східної Африки) вірять, що земля була насамперед гола й суха пуща, яку стеріг Ненавнір, щось наче змій. Аж одного дня зійшов із неба Нґай, прапрадід племени, поборов того змія і з його тіла вийшло багато теплої крови, яка запліднила землю, і суха пуща покрилася чудовою ростинністю. Потім Нґай сотворив сонце, місяць і звізди й нарешті перших людей (яким чином, цього не кажеться), себто прабатьків Мазаїв. Чоловіка Майтумбе

він зробив у небі й потім спустив його на землю, за те жінка Найтероґоб вийшла з землі (цей переказ виразно унагляднює погляд Мазаїв, що чоловік щось благородніще за жінку). Нґай казав обом їм жити в тій оазі, що виросла з крові змія; але що вони були непослушні, то Нґай післав їх у пустиню. Алеж тамечки не було ніякої садовини. Ось то він рішив наділити їх худобою і поробити їх скотарями. Через те порізав на ремінь велику волову шкуру і спустив ним на землю рогатий скот, ослів і кіз. Овець покищо ні. Аж пізніще, на великі просьби прабатьків, спустив і овець на землю. Таким чином Мазаї одержали свою худобу; а що перша їх пара народила синів і доньок, що теж по собі полишили багато потомків, то Мазаї швидко зробилися великим народом.

Овагерери инакше уявляють собі повстання свого племени. На їх думку земля, яку вони замешкують, була колись пустарем; та на Сході (иньчі перекази кажуть, що на Півночі) одиноким стояло собі велике дерево. На ньому зродилася в замерхлу давнину пара людей, перший із Мукурів (прапрадідів) і його жінка Камунґурунґа. Обидвоє злізли з дерева, і щоб їм можна було жити в степу, то з того дерева вийшло трохи рогатого скоту — вівці і кози повстали багато пізніще, і не взялися таксамо з того первісного дерева, тільки вилізли зі скали Орууа. Опісля ця пара батьків помандрувала собі зі своїми чередами на Захід і сплодили цілий ряд синів і доньок, що далі поміж собою парувалися і таким чином поробилися Омукурами (першими пращурами) ріжних Омаандів (множина від Еанда), себто ріжних тотемських громад, на які поділені Овагерери.

Само по собі, що в тому ланцюзі ідей у рибальчих народів на островах і скотарів-кочовиків стрічаються всякі переходи і вставки. Там, де рибальчі народи, випхані зі своїх прибережних селищ, зайшли в середину краю й підлягли впливові давно осілої там люд-

ности, що живе з хліборобства, або де скотарські народи, заманені багацтвом, вдиралися у прибережні багаті країни, там повставали перекази про сотворення дуже мішані з собою і поодинокі ідеї дуже часто одні одним суперечать. Такою мішаниною являється й перерказ про сотворення світа, який подає нам у перших двох главах книга Битія (перша книжка Мойсея). Там бачимо два собі цілком ріжні погляди й оповідання, з яких перше, що обіймає першу главу і чотирі перші вірші другої глави, біблійні критики вважають звичайно мітом священичого писання, друге (глава 2, 5 до 25) вважають мітом, який пізніще переробив і доповнив якийсь юдейський піп (т. зв. Ягвіст).

У перевіреному перекладі біблії (Die Heilige Schrift des Alten Testaments, I. том, III. видання, Тібінґен 1909), що його видав професор E Kautzsch разом із десятьма иньчими професорами теольоґії, перші пять віршів першої глави мають таку редакцію:

«У початку сотворив бог небо та землю. Земля ж була пуста і пустошня (по єврейськи: тогу вабогу) і темрява лежала над океаном (по єврейськи: тегом), і дух божий (по єврейськи: руах елогім) ширяв понад водами (гамаім). І рече Бог (Елогім): «Настань, світе!» І настав світ. І бачив Бог світ, що воно добре; та й розлучив сьвіт із темрявою. І назве Бог сьвіт день, а темряву назве ніч. І був вечір і був ранок; первий день.»

Цей переклад ліпший ніж переклад Лютра; але вірної первісної думки згаданого переказу, який переповіджено за сумерсько-вавилонським мітом про сотворення, не передає й цей перевірений текст. Як полишити тільки на боці пізніще додану фразу: «У початку сотворив Бог небо та землю», то в вище згаданих рядках, як це можна виснувати з перекладу, наскочимо не на погляд, що земля була зпершу «пуста й пустошня» площина, а що вона була **великим праморем**. Переклад єврейських слів «тогу вабогу»

словами «безлюдна й порожна» зовсім не відповідає первісній тямці цих слів; бо «богу» це ніщо иньче як сумерське слово «бау», праморе. Отже коли вірно перекладемо згадане місце, то воно мусіло б звучати так: «Але земля була пусте праморе».

Що це переклад одиноко вірний і допустимий, доказує зараз таки дальше речення: «І темрява лежала (висіла) над океаном». Коли б земля була зпершу тільки безлюдна пуста площина, то звідки взявся б нараз океан? І вимівка, що на землі крім пустої площини були ще й великі моря, теж безглузна, бо в віршах 6—8 кажеться, що друге діло, яке зробив бог, творячи, було те, щоб між водами зробити твердь (Тезіе), то значить земне праморе відмежувати від моря в горі (море по тім боці небозводу)[1]. І аж як це сталося, то третього дня сотворення світа «Елогім» (властиво «боги», бо «Елогім» — множина) принявся за те, щоб землю добути наверх із праморя. Бо ж у віршах 9 до 10 читаємо: «І рече Елогім: зберись водо, що попід небом (то значить: та вода, що знаходиться під небом, у супереч до тої води, що знахолиться поза небозводом), у одно місце, і появися сухододе. І назве бог суходіл земля, а згромадження вод назве море.» Отже аж третього дня сотворювання світа вирину́ла земля з праморя; через те її не могло бути зараз на початку творення світа!

До того у вірші 2: «І темрява лежала над океаном»,

---

[1]) Це уявлення, що за небозводом є ще одно велике море, стрічаємо частенько в мітольоґії старих народів. Сумерці та Вавилонці, які йшли їх слідами, думали, що поза великою «перегородою», себто поза склепінням неба знаходяться ще великі хвилюючі маси води, яких, щоб не спали, здержують величезні засуви. І в Ріґведі, найстаршім літературнім творі арійських Індійців, натрапляємо нераз ідеї про велике праморе, яке знаходиться поза небозводом. Тай у багатьох мітах народів Полудневого Моря подибуємо це уявлення, так, наприклад, у Ново-Зеляндців, на думку яких потоп світа повстав таким чином, що бог Тавакі у гніві так сильно тупнув ногою об поміст небозводу, що він луснув і хвилі небесного океану полилися на землю.

тої океан не називається звичайним словом море, а словом тегом, утвореним від сумерського слова «тамту» і визначає «світове праморе».

Понад тим широким праморем, говориться далі у тексті переказу, літав собі зпершу «дух» або правильніще «віддих» (хух) бога, бо «руах елогім» значить, переклавши докладно, «віддих Елогіма»; тут отже ототожується, як ще й сьогодня в деяких диких народів, віддих або хух просто з душею (духом).

Але що все ще глибока темрява покривала праморе, то першим ділом, яке Елогім зробив першого дня, було сотворення світла, розсвіт дня. Він «розлучив», як кажеться в біблійнім тексті: «світ із темрявою і назве світ день а темряву назве ніч». Що то було за світло? Чи під ним розуміти сонце? Це не може бути; бо вірші 14—18 оповідають, що бог (елогім) аж четвертого дня сотворив обидва світла і звізди, та поставив їх на небо. Що ж то за світло, що бог сотворив уже першого дня? Хиба ж може не задля забавки собі робив двічі сонця, раз першого дня а потім ще раз четвертого дня?

Біблійна критика ще й до сьогоднішнього дня безпомічно вертиться коло пояснення цього подвійного сотворення; та для того, хто знає міти про сотворення світа в народів Південного Моря, справа представляється дуже просто. Народи, які ще не збагнули тайни сонішньої системи, не думають, що сонце дає денне світло. Зі звичайного явища, що, як вони й не бачуть сонця або місяця, на небі або видно́ся або темно, з нього виводять народи на цьому ступні в результаті факт, що денне світло незалежне від світла сонця і що обидва ці світла уявляють собою щось одне від одного ріжне. Через те в переказах народів Південного Моря зараз після доби «праночі» наступає звичайно доба «світла», «повстання дня», «розсвіт» та розяснення», хоч ще сонця немає, сонце являється аж у дальшому перебігу повставання світа.

Дуже характеристичним для цього являється зміна тямки «денне світло» у старих Перуанців. Первісно вони вважали денне світло (пуншав) за щось цілком неособове, за ясність, у супереч до нічної темряви (тута). Та як потім пізнали, що денне світло — се наслідок сили сонішнього світла, то денне світло почали до невної міри уособлювати, і в молитвах називати Апупуншзв (то значить пан світла денного), пізніще утотожнювати з Інтім, себто сонцем.

Те саме можна сказати й про Сумерців, які первісно світло дня таксамо вважали за незалежне явище від світла сонця, але їх потомки, семітські Вавилонці, знали вже причину переміни дня і ночі; для них сонце було світилом дня, а місяць світилом ночі. А місце в першому розділі од 14—18 вірша повстало щотільки пізніще, тоді, коли астрономія в Вавилонців зробила була вже великі поступи; бо ж инакше в 14. віршу не було б сказано: що зорі повинні служити «до визначування й установлювання часу, днів і років».

Із уявленням, що земля була зпочатку покрита величезним праморем, зовсім годиться те, що кажеться в віршах 20—27, а саме, що Елогім у дальшому перебігу своєї творчої роботи сотворив насамперед морські звірята й ті «живі сотворіння, що метушаться в воді», потім птахів, худобу (домашні звірята), плазунів, диких звірят і нарешті людину, і то відразу пару людей, чоловіка й жінку.

Все це космоґонічні уявлення, що їх подибуємо тільки в народів, які живуть на островах і на прибережах й яким море доставляє головну частину їх поживи. Ізраїльтяни перебрали ці ідеї від семітських Вавилонців, Вавилонці ж знову від підбитих ними колишніх мешканців країн над Евфратом і Тиґром, себто від Сумерців. Та звідки в Сумерців були ті ідеї про сотворення світа? Цього певно визначити не можна. Либонь колись, заки продерлись у долину Евфра-

ту, вони заселювали довго якесь прибережа моря, можливо, прибережжя Каспійського або Арабського моря; та можливо, що й вони зі свого боку ці ідеї про праморе перебрали від якогось иньчого народу.

Цьому дуже гостро суперечить оповідання про сотворення світа в другому розділі першої книжки Мойсея, яке в вірному перекладі, починається дослівно так:

«Того часу, як Ягу-Елогім[1]) сотворив землю і небо, (у єврейській мові немає вислову для «вселенна», через

---

[1]) Я називаю тут імя жидівського головного бога. який, зрештою первісно був тільки окремим собі богом племени Юда (по єврейськи Егуда або Ягуда), словом «Ягу», хоч звичайно новіщі біблійні критики передають його словом «Ягфе» або «Ягве». В єврейській мові, де голосівок не пишуть, це імя бога має такі букви: Йгфг, назва, під яку пізніще Масорити (жидівські книжники, які після зруйновання жидівської держави зібрали старозавітні писання й наново їх зредаґували) поставили голосівки слова «Адонаі», щоб на публичних читаннях замість слова Йгфг треба казати слово Адонаі (пан). Через те давніще, особливо ж сам Лютер, перекладали імя Йгфг словом «Егова». Як теольоґія пізніще пізнала, що це невірно, то почали, писати Ягфе, Ягфег, Ягве і т. д. Та новіщими часами стверджено певно, що й ця вимова теж невірна. А саме, як почато розяснювати клинове письмо, то виявилося, що по старих текстах клинового письма імя цього жидівського бога часто передається словом «Я'у», і тоді з ріжних боків почали виринати думки, що спосіб читання «Ягфе» чи «Ягве» невірний, та що старо-єврейський бог називався «Ягу» (Ягуг). Правда, зразу був іще сумнів, чи юдейський «Ягфе» ідентичний із «Ягу» клинового письма, та в своїм творі „Theologische oder ethnologische Religionsgeschichte“ (Штутгарт, накладом Й. Г. В. Діца), що вийшов перед трома роками, перекладав я іще «Йгфг» словом «Ягве». Та ось перед кількома роками на руїнах Елєфантини, близько Асуана в Египті, знайдено декілька грамот (папірусів), списаних арамейською мовою, і між ними й папірус юдейської військової кольонії з 5. століття перед Хр. (Порівняй Eduard Meyer „Der Papyrusfund von Elephantine“, Ляйпціг 1912. Далі: Eduard Sachau „Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer judäischen Militärkolonie“. З 75 відбитками. Ляйпціг 1911), в якому юдейський головний бог постійно зветься «Ягу». Через те тепер ледви чи може ще бути сумнів, що слово «Йгфг» треба вимовляти не «Ягве», а «Ягу», «Ягуг».

те в тексті Мойсея завсіди говориться «земля й небо» (або «небо й земля») — не було ще на землі ніякої ростини, і не росло ще ніяке зело на полях; бо Ягу-Елогім не повелів іще дощувати на землю, і не було ще там людей поорати землю; виходила ж імла з землі і напувала всю верховину на суходолі. І создав Ягу-Елогім чоловіка з землі польової, (може краще з «матері землі», бо відповідне слово адамаг, це тільки жіноча форма слова адам, себто імя першої людини) і вдихнув йому в ноздрі живе дихання (душу). І став чоловік душею живою.»

І в цьому переказі про сотворення світа, без сумніву з якогось старшого міта перебраному та збитому в декількох рядках, просто допускається, що земля вже існувала, а що тільки вона була ще цілком гола, бо Ягу-Елогім не зсилав ще був дощу. І не було ще людей, щоб обробляти землю, за те сам від себе — без помочі Ягу-Елогіма виприснуло з землі джерело (потік), яке зросило верхню землі. Аж як таким способом землю зроблено плодючою, Ягу-Елогім створив із землі людину, спершу тільки чоловіка, вдихнув у нього життя і поставив його потім у город, Еден, себто в рай, що лежить на далекому Сході. Але Адама давила нудьга, і щоб дати йому товариство, Ягу-Елогім сотворив теж із землі всяких чотироногих і птахів — водних звірят цей переказ узагалі не знає — і приніс їх людині, яка назвала їх по своїй уподобі. Та перша людина (чоловік) все ще не була задоволена, то Ягу наслав на неї сон, вибрав із неї одно ребро (докладніще шмат боку) і зробив для неї жінку-самицю.

Цей переказ міг повстати тільки серед народа, що живе в сухій країні, займається хліборобством і нераз даремно виглядає дощу. Бо ж у цій леґенді — пізніще вставлене речення: «Коли Ягу-Елогім зробив землю й небо» я покищо полишаю — первісним станом являється суха і безводна земля, себто гола площина, на якій ніщо не росте,

бо немає ще землероба: уявлення, яке могло повстати тільки в народу в безводній країні, який уже займається хліборoccтвом та не знає дикої багатої веґетації в ріках і лісах; бо так то являється незрозумілим погляд, як до того, щоб росли ростини, треба, щоб людина обробляла землю. Та, крім того, авторові цього оповідання зовсім чуже уявлення про великі води, моря й озера. Бо ж Ягу-Елогім сотворив тільки земних звірят і птахів; в тому переказі звірят, що живуть у воді, цілковито немає.

Пізніще обидва перекази прикроєно один до одного, без огляду на їх нутрішню суперечність, і звязано їх докупи; та ті, що переробляли тексти — дуже можливо, що їх перероблювано декілька разів — тим не вдоволялися; вони рівночасно пристосовували початкові наївні уявлення про бога до своїх далеко більш розвинутих уявлень та в обидва тексти переказу контрабандою вперли поодинокі речення, яких ніяк раньше не могло там бути. Зараз на початку першого розділу кажеться: «У початку Елогім сотворив небо й землю». А зараз же після цього оповідається, що земля була пуста й пустошня, і дух божий ширяв понад праморем. Чи сотворив Елогім й хаос, праморе? Чому ж він не сотворив відразу родючої землі? Трохи дивно, що в цьому переказі Елогім творить зпершу тільки хаотичну пусту масу, праморе, й аж після того той самий бог шляхом все безнастанної поправи доводить до життя поодинокі частини, що містяться в цьому хаосі. Думки про сотворення вселенної могутним богом, слово якого може з нічого покликати до життя світ, рішуче не погодити ніяк з тим здогадом, що світ розвинувся з первісного хаосу. Хаос, на його погляд не сотворений. Із тямкою хаоса лучиться уявлення природного розвитку, а з думкою про сотворення — уявлення нагального, надприродного повстання. До того бачимо, що в сумерськім переказі про сотворення, з якого взято уявлення про якесь пер-

вісне море через вавилонських Семітів, праморе не вважається за щось, що аж сотворив якийсь бог, а за щось, що вже здавна було. Через те не лишається нічого більш, як тільки допустити, що слова: «У початку Елогім сотворив небо й землю» додано пізніще — для більшої чести Ягу-Елогімові.

Та побожний запал тільки може зашкодити — і так ті, що переробляли старі перекази, зовсім не спохопились, як це нераз буває з текстом старого завіту, що, додаючи своє, вони суперечать своїми додатками наступним віршам 6—8. Вони вставляють, що бог сотворив насамперед небо, а потім землю. А тимчасом у віршах 6—8 кажеться, що небо повстало аж другого дня сотворення світа таким чином, що Елогім зробив «перегороду» між водами праморя, себто поклав небозвід.

Та такі побожні заходи пізніщих перероблювачів тексту з метою творчому богові, який мозольною працею будує світ, протиставити всемогучого бога, якому доволі дати наказ, щоб зараз же склалося те, чого він захоче, безнастанно повторюються в першому розділі. Так читаємо, напр. у першій книжці Мойсея, розділ 1, 6 до 8:

«І рече Бог: Нехай поміж водами настане твердь (по еврейськи: ракія), і розлучає води з водами.» І сотворив Бог твердь; і розлучив Бог воду, що була під твердею, із водою, що була понад твердею. І сталось тако. І назве Бог твердь небо. І був вечір, і був ранок: день другий.

І рече Бог: «Зберись, водо, що попід небом, в одно місце, і« появися суходоле. І сталось так.»

Отже Елогім наказує зпершу: «Нехай поміж водами настане твердь!» І на його наказ це зараз стається. Та опісля працею своїх рук він сам робить іще раз таку твердь: тяжка робота, яка так його дуже стомлює, що він потім, зробивши наступних чотирох днів іще й сонце, місяць і звізди, звірята, ростини й людину,

сьомого дня необхідно мусить відпочити від свого важкого діла.

Ясно, що тут сплутані зі собою два погляди: старий, в якому бог творить світ власною тяжкою працею, і куди новіщий, в якому бог сотворює світ силою свого божого наказу. Останній погляд виключає відпочинок бога сьомого дня, бо ж самим виданням наказу яких півдесятки чи й яких десять слів на день на протягу тижня всемогутній бог не міг уже так дуже стомитися, щоб мусіти відпочивати сьомого дня. То й не лишається нічого иньчого, як допустити, що первісно в перших двох розділах Битія (першої книги Мойсея) говорилося тільки про «роблення», і що речення: «У початку Бог сотворив небо й землю!» або «І рече Бог: Нехай настане» і т. д. додані багато пізніще.

---

6. Небо й пекло.

Як дика людина оцінює усамостійнених духів покійників по собі самій і наділяє їх своїми власними прикметами, то й вірить, що духи таксамо, як вона, після довгої блуканини відчувають потребу відпочити від своєї мозольної праці. Як духи втомлені, то відпочивають й сплять. І як австральські ватаги, навештавшись доволі протягом більшої частини року серед своєї польовницької области, з часу дощів радо вишукують для себе затишні місця на леговища і там відпочивають, на скільки їм стане здобутих харчів, то так і духи, наблукавшися доволі, вишукують самітні закутки, залазять у підземні печери, заходять у скелі і дерева, щоб полінюхувати. Така потреба відпочинку відчувається передівсім роки або десятки років після того, як дух покинув тіло, що його давніще оживлював. Коли мандрівка йому остогидне, і ті, що колись за життя були йому близькі, позабули його, то він розглядається за таким місцем, де б здибати иньчих духів зі своєї ватаги і спочивати з ними вкупі.

І таку віру, що місця відпочинку для духів існують, стрічаємо і в усіх австральських Муринів. Погляди про те, де знаходяться ці пристановища духів і які вони, розуміється, дуже розходяться зі собою. На думку мешканців континентальної рівнини ці «країни духів» знаходяться переважно під землею, в цілком самітних, недоступних околицях, та ще духи дуже радо відшукують місця вродин своїх тотемських родів та осідають там у гущавинах, деревах, скелях і земних

печерах, вичікуючи, щоб їх потомки покликали їх на поміч. За те мешканці прибережа переносять свої «країни духів» звичайно на далекі острови, по той бік горизонту, де сонце западає в море. Ватаги ж, що заселюють гористі околиці, вірять, що духи залюбки вишукують собі за місця спочинку великі печері в скелях або далекі вершки гір. Таксамо дуже розходяться думки про те, як виглядають ті ріжні пристановища духів. Подекуди змальовують у мітах таку країну духів дуже пустою та сумовитою; та буває, що вони вивіновані всім тим, що найбільш австральці цінять тут у своїх земних живлах; бо ж духи, як туболець собі в своїй наївности думає, чейже не вишукувати муть собі країни, що нікуди не годиться. І так, напр., Нґаріґи, Тедори, Ватьобалуки й Воґали міркують собі, що в країні духів росте багато великих дерев та є багато багнів, а Вурунґери називають навіть країну духів просто Таранґалькбек, т. зн. «країна ґумових дерев», за те Біґамбули, країна яких почасти степова і часто терпить від посухи, тим підносять хвалу своїй країні, що у ній немає «гарячої землі».

То так небо первісно це ніщо иньче, як місце відпочинку для душ, що втомилися вічною мандрівкою, місце деколи дуже сумне, де духи, як оповідають перекази, відмежені від усіх радощів земського життя, голодні, ждуть жертвів крови і їжі, які їм приносять їх потомки.

Вхід до тих пробутків душ, що кинули тіло, на низчих ступнях розвитку, вільний для всіх духів без ріжниці; але як пізніще в наслідок господарського поступу наступає певне розріжничкування станів, то й той світ станово поділяється; бо ж не можна вимагати, щоб дух якогось великого ватажка жив разом із духом якогось раба або бідолашного рибалки. І ось країна духів розділяється на ріжні відділи. До ліпшого відділу йдуть духи ватажків, жерців, визначних воївників і т. д., до гіршого — духи звичайних людей

із племени, що тут на землі не визначалися ні силою ні багацтвом, ні великими вчинками. Згодом ці ріжні відділи переносять і в ріжні околиці: країну духів низчого стану переносять на далекі пусті острови духів, у підземний світ або у глибінь води, а країну духів вищого стану в повітря на високі шпилі гір або по той бік небозводу. Так дикий чоловік попросту переносить на загробове життя той соціяльний поділ, який стрічає тут у земському життю.

Ось декілька прикладів близче унаглядиить цей процес розвитку. У Койтів на південно-східньому прибережу Нової Ґвінеї дух, покинувши мертве тіло, зпочатку задержується ще деякий час близько своїх свояків, потім йде собі в далеку країну духів Іду. Слово Іду визначає властиво рід, походження, місце походження, та й тотемську громаду звуть іще Ідугу, то значить «ті, що з того самого роду». Якщо покійник приносив своїм пращурам по батькові (особливо духові свого батька і діда) постійно звичні жертви, то вони забирають його духа і провадять його недостежними стежками до Іду, де його вижидають уже прадіди його тотема. Життя в цій країні духів — це в суті тільки продовження колишнього земського життя. Там, як і тут, є ліси, гори, села і ростини, та тільки останні там багато краще ростуть як на землі. На думку Койтів духи і в Іду мають ті самі потреби, що за життя. Побіч роботи на плянтаціях їх головне заняття то їжа та напиток, танець й кохання, та й то не тільки плятонічно вони кохаються. Конкубіт належить до їх звичайної розривки. Але мало-помалу духи все слабшають і нарешті після багатьох ґенерацій, як на землі їх давно позабували, зовсім гаснуть.

Про своїх свояків ці духи ще довгий час турбуються і в Іду, і нераз на короткий час покидають свою країну духів, щоб помагати своїм своякам у бою, чи в небезпеці — з тою передумовою, що їх потомки на землі не пожаліють для них жертв, бо як ні, то духи

не то що відмовляють помочі, але ще й мучать своїх осталих свояків на дуже поганий спосіб.

На підставі переказів Масимів (південно-східкий ріг Нової Ґвінеї над Міленським Заливом) країна духів Гійойоа лежить глибоко під морем. Її стереже сильний дух Тумудурере, який стоїть при вході і приймає духів, що прибувають. В тій роботі йому помагають його жінка й діти, бо Тумудурере жонатий. І иньчі духи дружаться у Гійойої і родять діти, бо взагалі Масими уявляють собі свій підземний світ майже достоту таким, як надземний, тільки що Гійойоа куди родючіщий, та ще до того, як під сподом день, то зверха на землі буває ніч і навпаки. Як духи Койтів так і духи Масимів часто приходять до своїх свояків, що осталися в надземному світі, щоб їм чи помагати чи дошкулювати.

І на півночі Нової Ґвінеї стрічаємо скрізь уявлення про країну духів, куди дух покійника переноситься після довшої чи коротчої блуканини по землі. Та країна, як міркують собі тубольці, лежить то на далекім західнім острові, то (в гористих околицях) геть високо на горах, то глибоко в середині краю, окружена густими пралісами, то знов під морем. І вигляд країни духів ріжний, відповідно до околиці, в якій живуть поодинокі племена; але майже всюди країни духів славляться тим, що там працюється трохи або взагалі не треба працювати, і про те все там чудово родиться так, що звичайно там «є багато що їсти».

За те в иньчих сторонах Південного Моря міркують собі, що пристановища духів це страшенно сумні й пусті місця. Так, наприклад, на островах архіпеляґу Бісмарка. Як ціла віра в духів мешканців тих островів виявляє песимістичний, понурий, можна б сказати майже мелянхолійний характер, то так і духи померших живуть самітним, пужденним і ледачим життям. У переказах, зібраних католицьким місіонарем Йосифом Маєром в Новій Померанії та по-

даних в оригіналі з німецьким перекладом („Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel“, Мінстер 1907), змальований підземний світ величезною печерею, в якій духи, що терплять голод і спрагу, живуть дуже сумним життям і жадно ждуть жертвів від своїх потомків. Коли не одержать цих жертвів стілько, скілько їм треба, то не гидують навіть людським калом, щоб тільки спасти себе перед знидінням.

Таксамо дуже сумно у країні тіней мешканців Нового Меклєнбурґу (Нова Ірляндія); вони знаходяться у непривітливих сторонах, переважно над морем, над річками, або над яким великим озером. Там, як оповідає місіонар Г. Пекель („Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg“, Мінстер 1910) духи без ріжниці, чи хто був коли багатим чи бідним, старий чи молодий, добрий чи лихий сидять собі у спокійному безробіттю на берегу та співають скорбних пісень, в яких, на підставі тих текстів, що зібрав Пекель, нарікають головно на те, що вже від давна не одержували жертвів своїх потомків.

Кожний тотемський рід (Гунтуан) має свій окремий осідок для духів, званий Пуґа: установа, яку стрічаємо і в переказах деяких племен Нової Ґвінеї. Правда, там не для кожного тотема є свій окремий повіт духів; навпаки, всі члени того самого племени після своєї смерти йдуть у ту саму країну; але у самій цій країні кожна тотемська громада має свої окремі оселі й свої плянтації і кожний новоприбулий дух покійника осідає «біля своїх батьків», т. зн. поселюється біля прадідів своєї тотемської громади. Він сходиться зі своїми батьками. Виходить, що тубольці переносять і на той світ поділ на фратрії і тотемські ґрупи.

Куди вже краще владили свою країну духів мешканці острова Сальомо й Нових Гебридів, групи Santa Cruz і Bank; вона на їх погляд лежить здебільшого

під землею або геть далеко на заході на самітнім острові: уявлення, яке як слід пояснюється довколишньою природою тих острівних народів.

На думку мешканців південної частини Нових Гебридів країна духів простягається під землею або краще під морем, та складається не з одного однського великого простору, а з багатьох великих, печер у землі, що одна верх другої, (як вірять тубольці острова Efate ад має аж сім таких поверхів). Спершу дух покійника йде на те місце підземного світа, що найвище. Там він остається звичайно кілька ґенерацій; опісля, коли його близькі свояки на землі повмирають, він сходить до другого поверху, потім до третього, доки, нарешті, на найнищому просторі цілком не згасне, забутий своїми потомками.

І мешканці островів Bank переносять свою країну духів, звану Паної, у підземелля. Дорога веде страшними яругами та нетрами. Та під землею воно зовсім не страшно, бо ті самі дерева й цвіти, що ростуть на цім світі, ростуть й на тому. Особливо гарне те місце, що на-вході, де передівсім поселяються душі померших дітей. Могутні верхи пальм творять крівлю цього простору, а під цею листовою крівлею зеленіє все й процвітає тропічною красотою. Там між запашними квітками безжурно граються душі дітей, доки не виростуть, як дорослі душі (духи); тоді вони переходять у звичайний Паной, якого туболець ґрупи Bank уявляє собі вже не таким гарним.

На низчих ступнях розвитку подибуємо звичайно тільки о д н у країну духів. Всі духи покійників, як їм вже остогидне блукати по землі, мандрують собі в ту саму країну відпочинку. Та з розвитком станових ріжниць — як про це вже перше згадувалося — поділяється й країна духів на відділи, відповідно до ранґи і значіння: побіч місця для духів звичайних смертельників, створюється ліпше й краще місце для духів ватажків, вищих жерців, начальників родів і т. д.

Початок такого розділу країни духів на «пекло» й «небо» (рай) стрічаємо вже в мешканців острова Фіджі. Вони вірять, що духи покійників довго блукають по землі, бо тільки з великими зусиллями можуть розлучитися з членами своєї родини. Та врешті таки їм бажається спочинку, і вони йдуть до Мбулю, до краю спочинку, що лежить глибоко під морем.

На шляху до краю спочинку чигає на втомлені душі душегуб Сану зі своїми ненажерливими братами. Він живе з душ покійників, ловить їх і пожирає. Та як душа (дух) без уваги на цю грізну для неї небезпеку дібється щасливо до входу у країну духів, то заки її впустять, повинна скласти перше іспит перед Нденґейєм, пращуром племени Фіджіянців. Тільки гідні йдуть до Мбуроту, що пишається незвичайною красотою цвітів, а негідних відсилають на пробуток до пустого Мурімурія. Хто ж тоді гідний? Той, що на землі був ватажком або хоробрим воївником, хто слухав приказів жерців, хто казав себе тетуувати достеменнісінько так, як кажуть старі прадідами передані приписи, хто був жонатий і тим спричинився до збільшення свого народу, полишаючи потомків по собі (померти без правесних потомків вважається великою ганьбою). За те душі калік, душі старих парубків, що померли бездітними, душі трусів і тих, що не приносили жертв (т. зн. тих, що відмовилися приносити звичні жертви прадідам), далі душі нететуованих та тих жінок, що померли при дитині (на думку мешканців острова Фіджі така жінка прогрішилася, бо не виконувала як слід своїх обовязків супроти родива) Нденґей відсилає до Мурімурія, себто до царства ночі.

Ще різкіще зазначений цей поділ країни духів на відділ для чільніщого населення й відділ для простіщого у східних Полінезців, через те, що в них витворився вже щось наче поділ на стани, себто трівка система ранґ. На Тагіті, напр., ватажки племен і родів, які вважаються за безпосередних потомків пращурів,

далі шляхта, жерці і члени релігійного тайного союза Ареоі, що стоїть у службі бога Оро (тубольного сина найвищого прапрадідівського бога Таарора, не з жінки зродженого), всі вони йдуть до соняшного Рогуту поаноа, себто до «пахущої країни в повітрі», яка лежить високо на горах Райатеас. За те духи з низчих верств народу йдуть до напівтемної країни Міру, що лежить глибоко під землею.

І мешканці групи Cook або Hervey знають окреме царство духів для ватажків, шляхти і для «Піа-атуів» (навіжених духом прадідів), т. зн. тих жерців, яких вважають за інкарнації старих прадідівських духів (Атуа).

На Манґаї, острові, що лежить на самому півдні архіпеляґу, те царство духів, яким заправляє могутний прадідівський бог війни, називається Тіайрі. Туди йдуть всі ватажки і воївники великі, і передівсім всі хоробрі, що в отвертому бою на полі бою полягли за свій нарід: віра, яка, як оповідає місіонар William Wyatt Gyll, так колись впливала на цей народ, що манґайські мужі з повною погордою смерти, де найбільше кипів бій, і навіть старі підтоптані воївники раз-по-раз йшли до бою з ворогами, щоб тільки запевнити собі вхід до Тіайрі. — І дуже то гарно хоробрим у цьому небі, що знаходиться високо вгорі, в повітрю; там немає ніколи ночі; світло дня і сонця панує вічно над Тіайрі, а в тому багацтві світла ростуть буйною пишнотою біла гардинія, жовтий квіт буа, темний кримзон і золотий овоч Пандана. Прикрашені чудовими квітами духи поляглих розвалпають себе герцями, воєнними танцями й великими бенкетами, на яких, очивидячки не бракує й похмільного улюбеного напитку Полінезців і Східних Мелянезців кавового вина, прилаштованого з перцю (Piper methysticum). Отже Тіайрі це повна соняшного блиску «країна світла», і про хоробрих там і кажуть: Аере-кі-те-ао (він іде до світла), за те про душу зви-

чайної людини, що померла, не вчинивши геройського вчинка, кажуть: «Аере-кі-те-по» (йде в царство ночі).

У цьому підземному невиносно горячому царстві ночі панує прапрадідівська жінка-богиня Міру Кура (т. зн. руда Міру) зі своїми гарними доньками (чортицями). Чародійними кавовими напитками підхмелює й усипляє душі, що прийшли до її царства, пече їх на величезнім полумї й пожирає, набіраючись таким чином усе нових та нових величезних чародійних сил.

І на Айтукакі є два царства духів: темне, тільки трохи жаром вогню освітлене, підземне царство звиродненої Міру (себто чортифі) і країна сонця Іва, що лежить понад хмарами і якою заправляє Тукайтава, геройський бог хоробрих, і в якій усього росте подостатком; там великими кущами вистреляє вгорі гарна цукрова троща і духи тих, що полягли в бою, розважають себе воєнними грами і воєнними танцями.

На Гавай давнім давно, ще перед наверненням тубольців бог підземелля називався не Міру, а Мілу, (зрештою це тільки діялєктична ріжниця), і його уявляли собі не в жіночій подобі, а в чоловічій. Звичайно в мітах прозивають його Акуа-гугу, себто біснуватий (навіжений) прапрадід-бог. Та це підземне царство Гавайці малюють нам зовсім не таким то страшним і безвідрадним, як на островах Cook. Навпаки, духи в царстві Міла під проводом свого «біснуватого» верховода виправляють як найріжніщі штуки. Бенкетують, піячать, заводять розпусні танці та кохаються до схочу. Звичайно, в підземеллю не так гарно, як у новіщім сояшнім царстві Вакеас, в царстві Акулаолу-олу, «дуже ласкавого» прадідівського духа, де панує чудова пишнота ростин.

І в північно і в південно американських Індіян находимо уявлення, що дух покійника, поблукавши якийсь час по світі, мандрує собі до царства духів або царства померших, яке племена північно-західного берега Америки переносять переважно на острів, що

лежить далеко на заході, а племена з середини краю під землю, понад хмари або понад небозвід. Тільки царство духів у Індіян, з уваги на їх спеціяльне природне окруження та окремішний спосіб життя, має иньчий вигляд, ніж царство духів у народів Південного Моря. В Індіян на схід від Місісіпі, царство духів по більшій части складається на величезний праліс із озерами й ріками; Індіяни ж із західніх прерій уявляють собі свою країну померших широкою прерією без зими й без бур. Та мало що не в усіх індіянських племен Північної Америки подибаємо уявлення, що в країні духів велика сила дичини: буйволів, оленів, антильоп, медведів і т. д., та що головне заняття духів; полювати на цих звірят, приправляти їх і спільно пожирати. Через те справедливо деякі племена уважають свої царства померших за веселі, щасливі багаті простори на лови.

Що духи ватажків і хоробрих воївників ідуть на ліпші й багатші дичиною місця, ніж духи трусів, слабих і тих, що померли не зробивши ніякого діла, — і це раз-по-раз подибуємо в індіянських племен, що стоять вище, наприклад, у Агтів, у ріжних племен Алґонкіна, у Манданів, Мінітарів, Мускоґіїв, Начів і т. д. В центрально-американських культурних і напівкультурних народів поділяють іще зокрема й небо й пекло на ріжні відділи. Колишні Мексіканці (Азтеки) вірили, що хоробрі воївники, що полягли в бою за рідний край, йшли до царства Huitzilopochtlis (Whitsilopochtlis), себто до країни сонця (палати сонця) бога війни Азтеків, яка лежить на Сході та пишається незвичайною красотою цвітів. Там кожного ранку, як на небозводі підіймається сонце, духи хоробрих воївників надягають свою зброю, заводять воєнні танці й оружні герці й, весело співаючи, машерують поперед; сонця, доки воно не дійде до зеніту; тоді вертаються, йдуть до лісів на лови або сидять собі, лінюхуючи в напричуд гарних садах Гуйтцілопохтла. Та це небо

воївників призначене не тільки для хоробрих чоловіків. І жінки, що в бою стояли поруч зі своїми чоловіками чи братами, й полягли, і жінки, котрі померли при породі майбутнього воївника, мають приступ до царства бога війни, бо й вони зі свого боку причинилися до величі рідного краю.

За те духи звичайних покійників йдуть до Міктляну, до великого краю духів, що складається з десятьох ступнів. Кожна душа мусить перейти всі ці ступні, доки нарешті, на найнизчому місці найде собі спокій й цілковите забуття. Та поки туди доберется, то проходить звичайно не одна ґенерація. Та першенство належить душам тих, що померли в діточому віці, що цілий свій молодий вік тяжко нездужали й врешті таки молодими повмирали, далі тих, що їх вбив грім або в раннім віці впали невинною жертвою з руки розбійника — словом ті, яким немилосерна доля не дала на землі веселого молодого віку. Покинувши мертве тіло, вони не зараз йдуть до Міктляну, а йдуть насамперед до гарного, квітами замаєного Тляльокану, себто до веселого осідку ясного бога Тлялока, де можуть надоложити собі за свою затрачену молодість. І аж пізніще, як їх кривда як слід направлена, мусять на приказ Тляльока переселятися до Міктляну.

Отже тут подибуємо подібну етичну думку про винагороду що й на островах Bank, де теж вірять тубольці, що душі дітей наперед ідуть задля поповнення своєї запропалої молодости на найкращу леваду країни духів.

В порівнанню з цим оповитим поезією царством покійників у народів Полуневого Моря та американських Індіян царство тіней у африканських скотарських племен являється сумним, темним місцем, де духи в темноті і в страху ведуть безвідрадне життя, жадно вичікуючи кровних жертв, які їм зобовязані приносити їх потомки. Рідко коли, і то звичайно тільки декількома словами згадується царство померших у мітах

цих пастуших народів; та як і де згадується, то виступає перед нами пустою непорослою й ніччю покритою країною, подібною до грецького аду, як його нам описує одинацята пісня Одисеї, або схожою на староєврейське пекло «Шеол», себто «Місце мук», як воно зветься в Ісаї 50, 11. В цій підземній темній країні страху й безнадійности проживають духи покійників у тихому напівсонному стані. Навіть Ягу не почитується там; «бо», як говориться про нього у книзі псальмів 6, 6, «після смерти тебе не згадується»; «хто міг би приносити тобі хвалу в Шеолі». Через те, як радить книга Проповідника в одинацятій главі, людина повинна тут на землі використовувати своє життя, бо після нього в країні темноти потягнуться ряди довгих безвідрадних літ:

Любе світло — — —
І оку приємно дивитись на сонце;
Бо хоч би людині й як довго жити,
То все ж ій треба всім утішатись
І тямити дні темноти,
Бо внизу їх буде багато.
Все дурниця, що прийде!

*   *
*

Так то зі земним життям народів діференціюється й царство духів. Із країни покійників, зі звичайного місця спочинку для духів, шляхом відділення окремішнього, кращого відділу для багатих і чільніщих повстає поділ царства померших на два ріжні округи, на «небо» й «пекло»; що більш — і ці останні в дальшому розвитку розділяються знову на декілька нижчих і вищих відділів (ступнів). А куди душі-одиниці йти після смерти, про те не рішає ні її характер, ні її поведінка з морального-соціяльного боку тут на землі, а тільки її клясове становище. Чи хто чесно жив, чи грішив, на те не зважається. Чи по-

мерший був людина добра, моральна, чи страшний драбуга, це неважне задля входу його душі до «царства небесного». Розуміння майбутнього життя як нагороди або карп за життя на землі для народів Південного Моря цілком чуже. І навіть на куди вищому ступневі розвитку не стрічаємо тої ідеї про етичну винагороду, яка нашій християнській теольоґії видається сьогодні чимось таким природним, що християнські фільософи релігії моральною пересторогою і моральною розрадою, які ніби то містяться у цій доктрині про винагороду, пробували просто собі доводити необхідність усіх релігій.

Місіонарі, вислані на Південне Море, пізнавши після довголітнього побуту ці «моральні недостатки» у світі релігійних ідей тубольців, попросту зжахнулися від такого дикунства.

Так, наприклад William Eltis пише у своїм „Polynesian Researches“:

«Треба завважити, що горе одного й радість другого (життя на тому світі), хоч якими відразливими вони можуть тільки видаватися нам — являються тільки особистою фатальністю і з моральним характером та з чесним поведенням вони не мають нічого спільного. Одинокі проступки, за які може спасти на них гнів богів, це занедбування обрядів або церемоній та занедбування приносів приписаних жертвів. Нераз у балачці з тубольцями й тамошніми жерцями я пробував вивідатися чи вони бодай уявляють собі, що становище людини в життю на тому світі залежне від його поведення в життю на землі; але я безнастанно пересвідчувався, що вони не думають, щоб це мало який вплив на життя духів, як що вони були тут на землі добрі, великодушні й мирні чи жорстокі, скупі й сварливі люде.»

Таксамо каже місіонар Thomas Williams і про мешканців острова Фіджі (Fiji and the Fijians, 1, ст. 205): «Забобонність тубольців щодо майбутнього життя

виясню€ байдужність народу супроти смерти, бо, хоч вони її вірять у майбутнє іспування, то всетаки цілковито виключають думку про якунебудь моральну винагороду, заплату чи ґару».

Аж розмірно пізніще, тай то тільки поволесеньки, ідея про винагороду промощувала собі шлях. Початки цього розвитку стрічаємо в Америці передівсім у колишніх Мексіканців і иньчих центрально-американських народів. Тай у народів Середньої Азії, що займаються ховом худоби, наскільки вони ще звязані з шаманством і не дуже ще стоять під впливом могаметанства і буддизму, ідея про винагороду чи ґару на тому світі за поведення на землі промощує собі ще тільки дорогу і грубо сплутана з ріжними становими справами та з наївною вірою, що на присуд бога можуть вплинути щедрі жертви.

А як же справа мається з «прочищеним» христіянством наших часів. Чимало побожних і «освічених» христіян вірить у те, що, заплативши службу божу за душу померших або обдарувавши церкви й монастирі зможе поліпшити свою долю або долю своїх свояків на тому страшному світі. Досвід, що тут, у житті на землі майже все продажне: повага, честь, влада, любов і т. д. більшість людей переносить у найнаївніщий спосіб на життя на тому світі, і мало хто розуміє, як дуже побожна їх віра грішить проти чистої науки про винагороду.

7. Почитання прадідів і жертва прадідам.

Отже віра дикуна в духів має своє джерело, як доказують обидві останні статті, не в страху перед могутністю сил природи, а в боязни перед загадкою власного нутрішнього життя. Тай спосіб, як первісний світ діференціюється у культурнім поступі, залежить зовсім не від впливу сил природи; навпаки, його визначує розвиток покревно-соціяльної орґанізації: витвір тотемських ґруп, садиб родин, домашніх громад, племен і т. д., отже орґанізаційна форма спільного життя, яку знову зі свого боку визначує здобування життєвих засобів.

Тимчасом іще виразніще ніж у багатоформности світа духів відбивається залежність божих постатей від соціяльного способу життя їх поклонників у етичному наряді, який дикун дає своїм духам і богам. Власне всі правила і звичаї, які являються результатом суспільного співжиття, набравши загальної ваги, вважаються і звичаями від духів, себто даними ними в давніщих часах. І дикун, переносячи свої норми поведінки, що зродилися з потреб його спільного життя, на накази і закази духів, отже вважаючи їх частиною вищої природи і свідомости цих духів, очевидячки, переносить на них свою власну мораль. Кажучи словами Фоєрбаха, моральна сутність людини стає моральною сутністю її богів.

Насамперед, як це дається доказати в австральських Мурпнів, це духи взагалі, на яких волю й повеління переноситься звичаї й обичаї, витворені співжиттям ватаг і передані прадідами; а коли пізніще з ватаг розвинуться тотемські групи, то тотемський бог мало-помалу стає одиноким справником усіх звичаїв, які мають вагу в його роді. Все, що закріпилося як традиційний звичай: поділ на ґенераційні верстви та звязані з цею кляснфікаційєю іспити омужіння і посвяти пубертету, обрізування, проверчування перепонки в носі й тетуовання шрамів, заборони полового життя поміж своякамн, приписи щодо подружжя, воєнні звичаї й заборони щодо їди — словом усе, що в боротьбі за життєве існування та продовження роду згодом стало признаним звичаєм, переноситься тепер на заповіт основника роду, себто тотемського бога і тим заповітом уґрунтовується.

Пізніще, коли в дальшому переході до хліборобства творяться племінні сільські родові й родинні громади, кастові та станові верстви, тоді й всі звичаї і правила, що виникли з цих нових порядків, вважаються настановленими богом — тільки що, відповідно до дальшої діференціяції світа богів, яка тимчасом склалася, мається до діла вже не тільки з одним тотемським богом, на волю якого все переноситься, а наступає в певній мірі щось наче поділ на ресорти. Що торкається поодиноких великих родин, то в них компетентний бог родини, специяльні родові приписи належать до ресорту бога роду, приписи ж цілого племени або народу — до ресорту бога племени або народу.

Так виводячи свої звичаї від своїх божків, дикун переносить на них свою власну етику.

Але тим іще не сказано, що кожний звичай, який виник із нових вимог спільного життя, таки так просто знаходить для себе релігійну санкцію й принятя в заповіди й заборони, які дали прадіди. Релігійні по-

гляди, уґрунтування й акти культу в міру розвитку все більш і більше сформовуються у трівку, звязку в собі систему, до якої находять швидко приступ тільки ті нові звичаї, які підходять до структури цеї будови, то значить: ті, які не противляться знаним дотепер обрядам та їх уґрунтованню, а які виявляють зі себе щось неначе їх льоґічні поширення або доповнення. За те ті нові звичаї, що не надто підходять до старих реліґійних поглядів і церемоній, при втілюванню їх до того, що вже існує, підлягають деяким змінам, пристосовуючись до існуючого. Коли якась реліґія стала більш-меньч закріпленою сама в собі системою, то таксамо як усі ідеольоґії, виявляє певну силу відокремленности й відпорности супроти всього нового, що нарушує її систематику. Та все це тільки до деякої міри. Коли потрясення або переводи соціяльного життя такі сильні, що ціле дотеперішне соціяльне думання пруть на нові шляхи, то й реліґійна ідеольоґія не устоїться, і вона подається під натиском, й тоді новий реліґійний погляд не пристосовується до традиційного, ідеольоґічного, існуючого стану, а навпаки існуючі реліґійні звичаї мало-помалу пристосовуються до нових поглядів тим, що їх перез'ясовується в розумінню нових поглядів.

Але такий цілковитий переворот дотеперішнього спільного життя диких народів визначає для них повстання ексоґамних спокрівнених ґруп та називання цих ґруп назвами звірят й ростин: визначає витворення т. зв. тотемських громад. Повстають нові споріднені і суспільні звязки, орґанізації й порядки, а тим самим перетворюється й поширюється культ духів.

В австральських Муринів можна подрібно простежити цей вплив нової спорідненої орґанізації на ідеї й акти культу: та читачам цього твору, якій цілковито не має на меті дати докладного опису реліґійного життя австральських тубольців, було б дуже не дов-

подоби, коли б я захотів змалювати їм дуже обширно розвиток тотемських форм культу в ріжних австральських племен. Для фахових етнольоґів та істориків релиґії можуть такі подробиці і порівнання бути дуже цікаві; та загал читачів бажає собі тільки короткого з'ясовання того, що типічне. Через те я мушу обмежити себе декількома прикладами.

Передівсім церемонія о б р і з у в а н н я та ще церемонія субцизії (розлуплювання пеніса на спідній частині), яка є у звичаю в деяких австральських племен. Цей звичай первісно не мав ніякого релиґійного значіння. Цеї операції доконують на парубкові тоді, як він переходить іспит змужніння й ото з верстви дітей (або хлопців) вступає у верству дорослих (воївників); вона є тільки доказом того, що обрізаного прийняли до громади чоловіків. І переважно ця церемонія не обмежується самим тільки обрізанням. На знак, що молодий чоловік «полово зрілий», переводиться на ньому рівночасно ще й усякі тетуовання шрамів, вибивається деякі зуби, провертчується перепонку в носі та вкладається туди маленьку стрілку для прикраси, так що той, хто знає звичаї поодиноких племен, побільшій части уже по зверхніх знаках бачить, до якої ґенераційної верстви належить яка особа.

Подібні церемонії переходять у деяких племен і жінки після появи менструації.

Коли з ватаги створиться спокрівнене тотемське товариство, яке виводить своє походження від одного спільного тотемського бога, зараз наступає зміна. Церемонія обрізування переходить на заповідь цього тотемського бога, яку необхідно виконувати, коли хто не хоче викликати пімсту божу. Сам він, основник тотема, хоч незримий, буває на церемонії та доглядає, щоб докладно поступали за його розпорядком. І саме обрізування набирає иньчого значіння. Як колись визначало тільки, що дотичну особу принято до громади воївників, так тепер стає воно знаком того, що обрізаний при-

знався до свого тотемського бога й тим узяв на себе обовязок виконувати приписані цим богом заповіди. Через те обрізування мало-помалу стає так би сказати затвердженням взаїмного договору: обрізаний через обрізання віддається з цілою душею свому тотемському богові, а бог за те перебирає на себе завдання силою свого духа заступатися за обрізаним.

Таким чином обрізування стає надприродним актом примирря, який через те прибирає високо врочистого релігійного характеру. Його оточують чим раз більш церемоніяльними штучками та, нарешті, сполучують із ріжними жертвами крови та мішанням крови. Кров, що стікає з пеніса, старанно збирають і підносять у жертву тотемському богові. У деяких австральських племен, коли декількох парубків рівночасно обрізують, змішують ще й трохи крови від кожного й потім помазують нею пеніси обрізаних; акт, яким поміж парубками заводиться певне «спокрівнене братство», себто штучну крівну звязь, яка нераз має більше значіння, ніж рідне спокрівнення. При тій нагоді там та сям відбувається й поміж найблизчими старшими свояками та парубками змішання крови. Так, наприклад, при церемоніях змужніння в Парнкалів (Port Lincoln) декількох старших чоловіків, що сповняють функцію «хресних батьків» новопосвячених, відчиняють собі малу жилу на згині руки і, приснувши трохи крови в повітря, в жертву тотемському богові, дають своїм вихованкам пити трохи своєї крови.

Такі покрівні братства, заведені шляхом змішання й пиття крови, стрічаємо не тільки в Австральців, але і в багатьох племен Південного Моря, Північної Америки й Африки. Часто покрівні брати мають не тільки претенсії на обопільний захист, але й можуть один в одного брати його власні річи, як коли йому потрібно, а далі кожен може полово зноситися з жінкою другого, або, як помре його покрівний брат, може собі взяти його жінку як свою власність, яка йому належиться.

Дуже цікаво, що розповідає про те A. W. Hovitt. Щоб пізнати Курнаїв, він казав перевести на собі самому разом із молодим приятелем Курнайцем, на імя Тулаба, їх церемонію змужніння зі всіма звичними штучками, і таким чином став його покрівним товаришем. Від того часу його тубольчий приятель називав його просто братом, а його жінка обзивалася до нього пізніще тільки як до свойого чоловіка. Та хай краще Hovitt сам говорить („Kamiraloi and Kurnai“ Melbourne 1880, ст. 198):

«Я (після церемонії) жартком сказав до нього: «Тепер я вже іезза-еіі!» Він відповів: «Так, тепер ти мій брат». А що я зробився його братом, то між нами повстала дуже дивна звязь посвояченння, і згідно з пануючим звичаєм, його жінка пізніще кликала мене «бра-бі тел» (мій чоловік), а я повинен був звати її «рукут-бітел» (моя жінка).»

Друкий приклад, Морський капітан І. Вільзон, який у девятьдесятих роках вісімнацятого століття обїжджав Полінезію і на Товариських островах став покрівним братом одного тамошнього головного ватажка, оповідає у своїм творі „A. Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean“ (Льондон 1799) на ст. 396 ось що:

«Коли хтось став тайо (покрівним братом) якогось чоловіка, то не сміє входити в інтимні зносини з його сестрами або доньками, бо вони вважаються його ж таки сестрами й доньками. А кровозмішування строго заборонене, і жадна спокуса не може зневолити жадну з них нарушити цю чистокровну звязь. За те дружину покрівного брата вважають співвласністю.»

Ось іще один приклад із Африки, де таксамо стрічаємо цей звичай, хоч здебільшого вже не в первісній простій формі. Про Овагерерів оповідає колишній місіонар Brinker („Mitteilungen des Seminars für orientalische

Sprachen" в Берліні. 3. (африканський) відділ, річник 1900, ст. 86) ось що:

«Двох чоловіків, що являються один для одного епанґа, входять зі собою через взаїмні дарунки худобою й иньчими річами в інтимну приязнь, яка кожному епангові вможливляє доступ до жінок його епанги, і з другого боку дає право брати собі з його череди, що завгодно. Цей поганий звичай має той наслідок, що герерські жінки-поганки мають розмірно мало дітей — — — За те в иньчих племен панує звичай покрівного побратимства.»

Цим дуже поширеним, у детайлях, очевидячки, дуже ріжноманітним звичаєм пояснюється оповідання у другій книжці Мойсея 4, 24—26, яке стілько наморочило голови нашим біблійним критикам та дало причину до найкуріозніщих інтерпретацій. Це місце ось яке:

«І сталось у дорозі на попасі, що стрів Ягу його (Мойсея) та й хотів убити. І взяла Зипора гострого кременя, та й обрізала крайнє тілце в сипка свого, тай кинула до ніг йому, і каже: «Крівавий женних ти мені!» І відійшов геть від його — — —»

Професор E. Kautzch вважає це місце і в третьому новому виданню свого «святого письма старого Завіту» «досить темним». Та хто знає звичаї обрізування та звичаї покрівного братання в диких народів, той зараз же знає, що це оповідання визначає — певне, що його, як і багато иньчих місць у біблії, пізніще скорочено і сфальшовано, можливо з нерозуміння, а можливо через те, що перерібникам його видавалося замало побожним те, що Зипора ніби то обрізувала Мойсея й його залупою доторкнулася пеніса Ягу.

В давніщій, довшій редакції кажеться на цьому місці приблизно так: Через те, що Мойсей не дався обрізати, то нарушив закон Ягу. Цей непослух Ягу рішився покарати. Через те напав у ночі на Мойсея, щоб убити його. Але хитра Зипора, що лежала обік

Мойсея, швидко обрізала Мойсея та доторкнулася крівавою шкірочкою полових частин Ягу. Тим Мойсей став ніби крівним братом, а Зипора крівною нареченою Ягу, і тоді Ягу повинен був відчепитися від Мойсея.

Після цього малого екскурзу ми вернемося назад до тотемських звичаїв австральських тубольців. Як на церемонію обрізування, так, очевидячки, й на церемонію при родинах і похоронах мав свій вплив тотемізм. Тепер на похоронах ставлять на гріб поживу не тільки для мерців, але приносять жертву і для тотемського бога; а далі похорон являється не тільки справою найблизчих свояків покійника, а справою цілої тотемської громади, нераз ще й найблизчих посвоячених тотемських товариств. Участь у похоронах управильнюється докладно тотемсько-товариськими відносинами. Одна посвоячена ґрупа повинна вартувати біля мерця, друга повинна нести тіло, третя приготовляти гріб і т. д. Рівночасно витворюється звичай, що покійникові, заки ще його винесуть, тотемські його товариші справляють наче на прощання останній обід, і деякі австральські племена не обмежуються на тому, щоб мерцеві покласти трохи страви для покріплення, але всі тотемські товариші, щоб доказати покійникові, як дуже вони почувають себе членами «з одного мняса», одними з ним, ззідають потрошечки мияса або сала з мерця. На наше розуміння, це дуже противний звичай; одначе, на погляд деяких австральських племен, то це ознака найбільшої пошани й пієтизму. Так, наприклад, як у австральських Дієрів помре який чоловік, то майже ціле племя бере участь у похороннім обряді; але повідділювані за ступнями тотемсько-товариської приналежности. Одна частина малює себе білою краскою, друга чорною, третя чорною і білою, четверта червоною, так що хто це розуміє, той по закрашенню побачить, в якому відношенню посвоячення стоять поодинокі ґрупи до покійника. Таксамо докладно управильнено, котрі свояки мають звязувати мерця, котрі

вартувати біля трупа, а котрі мають нести його до гробу і т. д.

Заки тіло поховають, то тотемські товариші улаштовують працальний обід за помершого, частину якого кладуть на гріб. Решту ззідають учасники похорону; одначе ті, що належать до того тотема і тої кляси віку, що й померший, ззідають при тому трошки сала з трупа.

Нераз цілого тіла не ховають. Приймаючи, що дух без огляду на свою розлуку остається у деяких зносинах з мертвим тілом, задержують поодинокі дрібніщі частини тіла як реліквії, і вірять, що коли в них будуть такі реліквії, то таким чином у духа лекше здобудуть собі послух. В австралльських племен такі реліквії складаються переважно з кісточок із пальців на руках і ногах, а в Курнаїв з цілих рук. За те Папуаси і Мелянезці задержують собі часто цілу голову або череп, бо ж, на думку багатьох їх племен, душа сидить у черепі. Прикладом такого «почитання черепа» (так невірно називають його деякі етнольоґи) може послужити понизче оповідання про похорони померших на Мабуїнґу одному з островів у заливі Папуа, біля південного берега Нової Ґвінеї.

Коли там помре який чоловік, то зараз же його Імі, себто брати його головної жінки, беруться за похорон, і провід його перебірає на себе найстарший із поміж тих шуряків. Через те його називають Маріґет (докладно переклавши: рука духів). Всі найблизчі свояки обтинають собі волосся, посипають голову глиною та намазують собі тіло білим вапном із коралю, бо білий колір у них колір жалоби. Потім наряжають трупа й починають голосити. А як покажуться перші сліди розкладу, тоді міцно звязують докупи великі пальці з обох рук і ніг опісля замотують трупа у рогожі, щоб він не міг «ходити», і складають його на влаштованім у лісі підвищенню з дерева. На те підвищення кладуть рівночасно їжу й воду. Потім ціле товариство повертається назад у село і справляє обід за помершого.

Та маріґет зараз повертається до трупа назад, сідає біля підвищення померлого й стереже його пять днів і пять ночей. Час до часу встає, вимахує руками в повітрі та кричить, щоб геть прогнати духа покійника від трупа. Після пятого дня приходять найблизчі свояки забрати маріґета. На випадок, як щоб дух усе таки ще явився, вони прогонять його спільним криком. Потім маріґет лізе на підвищення, відрубує трупові голову, завиває її в рогожу й кидає в купу білих термітів або в нору, щоб вона там обчистилася. За те тіло остає покищо на підвищенню, доки не згниють мнякі частини. Потім забирають тістяк, обчищують кости, завивають у рогожу й кидають у розколину скелі. Голова остає в купі термітів доти, поки її чисто не обідять. Після того маріґет чистить її, розмальовує червоною краскою, прикрашує піррям і потім урочисто передає в кошичку синам або братам померлого як дорогоцінну реліквію, бо як довго свояки мають голову померлого, так довго його дух радо звертає увагу на їх просьби.

А до того, чим більш для диких народів основання їх тотемських товариств мітичним тотемським богом стає чудовим, казкою повитим процесом, починають витворюватися всякі тотемські поминкові та памятні празники, на яких по більшій части змальовують заснування тотема та взивають тотемського бога піддержати і побільшити свого тотема. В австральських племен ці празники ще дуже звичайні собі; на них звичайно тільки декілька по чудернацьки розмальованих та піррям і шкурами прикрашенних тубольців вигопкують, скачуть і танцюють, монотонно співаючи, а властиво деклямуючи короткі пісні про основання роду. Але ж у народів Південного Моря, що стоять вище, ті обходи почасти вже перетворилися в цілком гарні мітичні вистави, в ріжноманітні маскові танці та вправи, які нераз сполучені з жертвами та заклинаннями духів прадідів.

Місіонар E. Strehlow, який довгі літа перебував

між Аринтами й Льоріджами, у третій частині свого твору „Die Aranda und Loritjastämme in Zentralaustralien“, виданого народнім музеєм у Франкфурті над М., описав цілий ряд таких тотемських празників. Я вибираю зпоміж них один звичайніщий: Свято в память щура-кенґуру, тотема Льоріджів:

Два старі чоловіки малюють собі довкола тіла товсту чорну смугу й потім тулуб обліплюють сивим пташиним піррям, а голову білим. Вони повинні представляти Алчірангамічіну (пратворця) роду щура-кенґуру. Декілька молодших чоловіків, які від чола та до колін помальовані червоними смугами й почасти таксамо обліплені піррям представляють потомство цього роду. Потім приносять чарівну палицю тотема, декілька чарівних мотузків для обмотування шиї і голови, а далі символ плодження роду яйця щура-кенґуру та трохи сімя.

Коли ті, що представляють, вже прикрасилися, тоді обидва старі сідають один проти одного в яму, що має виявляти собою дучку щура-кенґуру, обкручують руки об руки і наслідують рухи, й сичні звуки щура-кенґуру. Потім помальовані молодші чоловіки вискакують зі свого сховку, в якому були досі, танцюють довкола обох старих і таксамо сичать. До того приспівують:

«Молоді щура-кенґуру, молоді щура-кенґуру!
Мати викидає їх геть (з торби).
Молоді щура-кенґуру ситі.
Стара щуриця їх доглядає,
Катуканкара (мітичний прабатько)
Бігає за молодими.
Біжать попри кущі,
Все далі та далі,
Сичать кущами,
Аж над беріг, що так чисто
Тягнеться геть здовж.»

Та куди важніщими, ніж ці зміни релігійних пере-

монії, являються нові приписи, що витворилися з тотемізму на полі заборон страв, себто табівництва (табу)[1].

Заборона споживання деяких страв повстає не аж із почитанням тотема; ми стрічаємо її в усіх австральських ватагах. Ці заборони розвинулися почасти зі стремління дорослих чоловіків забезпечити собі споживання певної дичини та виключити від нього жінок і дітей, почасти повстали зі спостереження, що деяка харч, коли її вживати певного часу та в завеликій скількости шкідлива для слабовитих осіб і дітей, а то й повстала з досвіду, що як деякі ростини зривати не у свій час, то тим спиняється їх множення. Так, напр. у багатьох західно- австральських племен стрічаємо заборону, щоб деяких насінних ростин не їсти швидче, аж висиплять зі себе насіння. Заборона повстала цілком певно з досвіду, що коли ці ростини завчасно вирвати, то на друге літо на тих місцях нові не виростуть.

У деяких племен ці заборони страв, звані табу, дуже скомпліковані. Вони обіймають десятки окремих правил. І як тільки, після повстання тотемізму, прабога роду все більш й більш починають ідентифікувати з тотемським звірятем та це звіря вважають наче його тілесною інкарнацією, то до тих правил прилучується ще й заборона їсти власного тотема. Член роду Вомбата не сміє їсти вомбатів, а член роду ему не сміє їсти емів; бо тотемський бог тай пізніщі духи прадідів залюбки заходять у ці звірята, отже «інкарнуються» в них, і легко може трапитися, що той, що їввби таке звіря, їввби рівночасно свого бога й тим образив би його.

Через те тим австральським племенам, в яких по-

---

[1]) Слово «табу» поширене в мовних варіяціях «тапу, тампу, тамба, таб» у переважній частині Південного Моря. Зпочатку мало воно значіння «присвячений», «переданий», власне якомусь духові, одначе сьогодня вживається понайбільше просто в розумінню «заборонений».

читання тотемських божків цілком принялося, строго заборонено їсти свого тотема; тільки в деяких випадках може член ягогось роду споживати свого тотема, а саме тоді, коли це робиться в честь тотемського бога, напр., з метою віддатися йому в його власність та задокументувати спільність походження (в деякому розумінню можна сказати: спільність тіла) з прабатьком роду. Так, напр., у Арабунів, Вонкґонґарів, Кайтишів, Арунтів і т. д. у празники повстання пращурів і роду їдять тотемське звіря, на якого зрештою не вільно ні полювати ні їсти його.

Через те тотем стає чимось святим, стає «табу». І так мало-помалу відбувається дуже й дуже цікава переміна: і давніщим, уже давненько існуючим заборонам страв надається тотемський характер, ставлячи їх у якінебудь відносини до тотема. Що, напр., цеї чи тої ростини не можна їсти, то це тепер не через те вже заборонено, що споживання її має шкідливі наслідки, а через те, що тотемський бог і духи прадідів у подобі тотемського звіря потребують її колись собі на поживу, що тотемський звір гніздиться в них або й через те, що вони силою якихось давніщих актів присвячені тотемському богові.

Та на тому — дійшовши раз до того, щоб уважати за «табу» все, звязане з тотемом і походженням дикуна дикун не спиняється. Коли те, що належить до тотемського бога, є «табу», то щоб зробити щось їстивне «табу», треба його тільки дати у власність тотемському богові, себто присвятити йому. Так то в Мелянезців і Полінезців повстає дуже поширений звичай «табуовання» — виключування якоїсь річи зі звичайного вжитку, присвячуючи її тотемському богові (пізніще, коли цей звичай укоренився, й родинним богам). Це діється переважно таким шляхом, що голова роду або жрець проказує відповідні формулки присвячення, а потім кладе тотемський знак на ту річ, чи вирізуючи які карби, чи причіплюючи вуха, пазурі та хвости

тотемського звіря, а як той рід зветься за якоюсь ростиною, то привязує листя і цвіт тотемської ростини.

Таким чином дотична річ стає присвячена тотемському богові, і горе тому, хто нарушить це «табу», пімста бога, якому нанесено шкоду в його посілости, мусить неминуче постигнути його. І, як то нераз буває при подібних святих обрядах, в «робленню табу» почнаеться переборщення, що природний, спричинений соціяльними життєвими відносинами звичай зробиться дошкульною мукою. Не тільки те, що безпосередно святе тотемському богові стає «табу», але й те, що стикається з табурованим предметом, як напр. жертівне місце, на якому стоїть табурована страва, тай хата, в якій приготовляють цю страву, і нарешті й той чоловік, який до такої страви діткнеться або їсть її.

Очевидячки, що нераз біда, неврожай, війна й напади приневолюють мешканців островів Південного Моря касувати почасти закони табу. Та робиться це, не просто іґноруючи приписи, а так, що ріжними церемоніями здіймається табу з деяких страв, на яких його наложено: процес, який Новозеляндці влучно називають «витягуванням наново сили Атуа (бога прадідів)».

Розуміється, що цей перетворений вплив тотемізму поширюється й на жертівництво. Коли давніще приносили малі жертви переважно тим батьківським, материним або й дідівським духам, що недавно що тільки повмирали, то тепер, чим більше зростає значіння тотемського бога, припадають йому найліпші жертви, бо ж він являється не тільки пратворцем роду, але й наймогутніщим зпоміж усіх духів. А як пізніще в дальшому перебігу розвитку побіч тотемських божків повстають могутні племінні й державні боги, то ці останні одержують найбільші жертви.

Та рівночасно зі зростом культури збільшуються й жертівні дари і жертівні церемонії. Туболець сере-

дньої Австралії, який переважно харчується тільки тим, що дає полювання на дичину, назбираним корінням, зіллям, хрущами й червачками — він може дуже мало ще приносити своїм духам. Його жертви обмежуються тим, що він кладе на гріб або тому духові, помочі якого він бажає собі, приносить трохи сирої або печеної страви; на кожний випадок він не від того, щоб віддати трохи своєї власної крови, й отворяє собі гострим ножем малу жилу й опісля прискає трохи крови в повітря або спускає на землю і та кров, що витікає, то на пожиbudu духові, якого він кликав. Що ж йому ще дати? Його майно надто невеличке.

У тих народів, що добилися більшого майна, що мають добре оброблені лани, отари худоби, багаті садиби, очевидячки жертви куди більші й цінніщі; бо оцінюючи людей, по більшій части несвідомо, по собі, отже ставлячи себе саму за мірило, та людина вірить, що те, що їй самій видається безвартним, немає значіння й для її богів. Народові, який збірає щонайкращі коріння з таро, батати, кокосові горіхи, гарбудзи шульки з кукурудзи видавалося б просто глумом над його тотемським богом, коли б він думав у подяку за великі благодати нагодувати бога кількома сухими малими корінцями — так як побожному багатому християнинові здавалося б смішним, коли б він думав у подяку за велике щастя, що, на його думку, зіслав на нього його бог, кинути в церковну скарбонку один або два феники. Тут уже мусить найтися гарне пишне вікно в церкву або невеличка фундація.

Так і в диких народів вартість жертви пристосовується до того, як велика труднація, якої проситься в бога, та до значіння бога; з другого ж боку рід жертви визначує спосіб господарки дотичного народу. Нарід, який живе тільки з рибальства, і який уявляє собі своїх тотемських богів у подобі якул, дельфінів, крокодилів, водних гадюк і т. д., жертвує, природна річ, своїм богам знову ж таки риб, мушлі, морських птахів і т. д.,

скотарський нарід жертвує рогатий скот, кози, вівці і т. д., а нарід, що побіч хліборобства займається більше чи меньче ще й ховом худоби, приносить своїм богам крім земних плодів ще й жертви зі звірят, і в цьому випадку ці останні вважаються все чимось ліпшим і впливовіщим.

І форма приношення жертвів диференціюється. Найпростіщий спосіб жертвовання це такий: Жертівний дар, чи він з овочів, риби, мняса, чи з крови, кладуть просто на відповідному місці, яке, на думку жертівників, легко доступне богові, отак на якомусь місці в лісі, на горбку, на березі моря (коли жертва призначена тотемському богові в рибячій подобі), чи де поміж ростинами. Найулюбленіщі місця на жертви це найбільш могили й ті місця, на яких по переказу тотемський бог колись повстав або зник із землі, осбливо ж ті місця, де він сплодив перших потомків: місця народження роду.

Коли пізніще дикі народи доходять до того, що виробляють собі з дерева, соломи, коралевого вапна або каміння подоби своїх мітичних прадідів, то звичайно поперед них кладуть жертву. Але на тому не кінчиться. Щоб богові зробити жертву лекше доступною, то його статуї, в якій він, як уявляють собі, приймає жертву, помазують трохи теплою кровю (в ній сидить душа — життя) з жертівного звіряти рот або полові частини (як органи плодження), або й вішають йому на шию ще тепле серце, що опкипає кровю та ще дриґає. Ще вищий ступінь характеризує так зв. жертва вогню або диму (жертва запаху), і тут богові приносять звіринну жертву не в сирому, а силою полумя зготовленому виді. Ця вогнепальна жертва виглядає так, що перед статуєю бога на землі або на підвищенім жертівнику жерці розкладають з дерева вогонь і спалюють на ньому найважніщі нутрощі, в яких міститься життя, передівсім кров і серце, а то й легені, печінку, нирки, лій із нирок й иньчі тельбухи.

Та цим іще не сказано, що ці ріжні способи жертівництва так ідуть одні за одними, що одна форма аж тоді набирає значіння, як друга майже запикла. По більшій части подибуємо всі ці способи жертівництва одні побіч одних; та звичайно можна доказати, що вогнепальна жертва повстала нещодавно. Відомо, що її у біблії, в старому завіті стрічаємо всі ці три форми одну побіч одної. Також помазування кровю було у звичаю в старих Евреїв — правда, не помазувано статуї божків, а помазувано жертівник та роги бика, що були на ньому, і представляли Ягу в подобі бика. Так, наприклад, у другій книжці Мойсея 24, 6—8 говориться:

«І взяв Мойсей половину крови і улив її в миски, і вибризкав половину крови на жертівник. І взяв книгу завіту тай прочитав на голос людям, і мовляли вони: усе, що глаголав Ягу повинитимемо і слухатимемо. І взяв Мойсей кров та й побризькав на людей, і рече: се кров завіту, що вчинив Ягу з нами в усіх цих словах.»

Ще ясніще говориться в третій книжці Мойсея 9, 9—10:

«І подали сини Арона кров йому, і вмочив він пальця свого в кров і положив на роги жертівника, і вилив кров до стояла жертівника. А жирі й нирки і сальник од печінки жертви за гріх пустив з димом на жертівнику.»

А в законі про жертву за відпуск гріхів сказано в третій книжці Мойсея 4, 6—7 так:

«І вмочить жрець пучку свою у кров і бризне сім раз перед Ягу, перед завісою святині. І положить жерць крови на роги кадильного жертівника перед Ягу, що в соборному наметі і т. т.»

Хто приглянеться до приписів старого завіту про покутні і вогнепальні жертви і порівняє з ними жертівні звичаї в Мелянезії і африканських скотарів, той нераз просто здивується, що обряди такі однакові. За

приклад візьму покутну жертву свиней на San Christoval (група Сальомо), острів, на якому немає ні скотини ні овець, ні кіз, отже, де їх й не можна жертвувати.

Коли жрець одержить жертівну свиню, то її не заколює, а задушує, щоб не розбризкалася тепла кров, в якій сидить душа, і щоб тотемського бога, якому належить ця кров, не покривджено в його пайці. Потім жрець швиденько проколює звіря камінним ножем і збирає кров у миску, щоб ні цяпочки не пішло на марно. Після того виливає кров на велике полумя, що горить перед образом бога; а там виймає зі свині серце, печінку, нирки й частину жиру з кишок і теж спалює перед постатю бога на жертівнику, покритому великою камяною плитою. Решта мняса належить частина жерцеві, частина тому, хто дав жертівне звіря.

Подібні жертівні обряди знають і Кафри в південній Африці. Амазули, заки принесуть у жертву молодого бика, насамперед присвячують його богові прадідів. Той, що приносить у жертву, виступає наперед і закликає своїх померших прадідів приблизно так: «Дорогий батьку, на маєш тут бика, бери собі його від мене на поживу; за те дай, щоб я був здоров, щоб я не відчував на далі жадних болів. І ти, діду, будь ласкавий для мене і дбай про те, щоб помножувалася моя череда волів.» Після того бика колють та ще щипають у бік, щоб голосно ревів і щоб духи прадідів зачули голос жертви. Потім добивають його геть, спускають з нього частину крови і спалюють її расом із печінкою, серцем, шматом шкури і трохи ладану на отвертому вогні. Иньчі частини жертівного звіряти їдять жрець, жертводавець та його челядь.

Дим, що здіймається вгору, повинен прадідам доставити як поживу духів-життя (звірячу душу), що знаходилося в спалених частинах тіла. Отже достеменнісінько той самий погляд, на якому основуються староеврейські жертівні обряди, як ось напр. в третій книжці Мойсея 17, 11—14, ясно й виразно говориться:

«Но в крові душа тіла, і призначив я її для жертівника, щоб роблено покуту за душі ваші; кров бо се, що чинить покуту за душу. Тим же то глаголав я Ізраїлевим синам: ні одна душа з між вас нехай не їсть крови! . . . Бо душа кожного тіла: кров його, це душа його! . . .»

Хто ззідає кров і жир з утроби, той відбирає Ягу необхідну для нього поживу, якою він живиться. Так, наприклад, у четвертій книжці Мойсея 28, 2:

«Повели синам Ізраїлевим і скажи їм: Хліб мій, на вогнянні жертви мої, на любі пахощі мої мусите приносити мені у призначений час.»

Звіринну жертву цінять дуже високо всі дикі народи; та ще вище стоїть людська жертва, найбільший дар, який можна принести могутним богам. І через те її приносять богам тільки при надзвичайно важних нагодах. Звичай, у важних випадках, наприклад, перед великими воєнними походами, як умре головний ватажок, як вибухне погана хороба або щось таке подібне, той звичай жертвувати людей племінним і тотемським богам, був поширений колись майже по цілому Південному Морю, особливо між мешканцями островів Salomo, Bank, Viti, Cook і мешканцями Товариських Островів тай у Маорів на Новій Зеляндії; тепер европейські кольоніяльні власти поклали тому кінець, хоч усе ще трапляються сям та там спорадичні випадки.

І на цей поганий звичай находимо у старо-еврейській релігії деякі паралєлі. Так у другій книжці Мойсея 13, 2 і 12—13 Ягу завзиває:

«Посвяти мені всіх первістків, перворoдних усякої утроби між синами Ізраїлевими, і в людини, і в скотини, мої вони будуть. Вилучати меш тоді усякого первістка з утроби Ягові, і всякого первачка в скотини, яка в тебе єсть. Первенці мусять бути при Ягу. Всяке ж осля первачка викуповувати меш ягням;

коли ж не викупиш, так мусиш зломити шию йому. Усякогож первістка людського викуповувати мусиш.»

Тут виразно жадається людської жертви; та оповідач допускає — це місце на всякий випадок аж пізніще одержало свою теперішню редакцію — вже заміну діточої й так же ослячої жертви (осел був надто корисним, необхідним домашнім звірям, щоб його можна було з легким серцем збутися) жертвою ягняти.

Але не на всіх місцях проявляється той великодушний погляд щодо заміни людської жертви. Наприклад у третій книжці Мойсея 27, 28—29 просто встановляється закон, що жертви «обреченої богові», то значить призначених святою обіцянкою богові в жертву (дітей чи рабів) ні в якому разі не можна замінити звіринною жертвою:

«Тільки все обречене, що хто присвятив богові, усе, що його, чи то люде, чи то скотина, чи то поле його власности, не можна продавати ні викуплювати; все що обречене, пресвяте Ягові. Усе присвячене, що буде присвячене від людей, не можна викупити; заколене мусить бути (пожертвоване).»

То ж коли приглянемося до релігійних поглядів і обрядів народів, що на низькому ступні, наскакуємо всюди на однакові основні уявлення. Правда, в детайлях побачимо деякі ріжниці й окремішности, бо ж не скрізь однаково добувають народи собі свій харч, а через те й не всюди однаковий їх соціяльний спосіб життя. Тут найбільше значіння має те, чи який нарід живе переважно з полювання, з рибалства, з хову худоби, чи з хліборобства, і як у кожнім окремім випадку ці форми господарки змішуються. Далі рішає й те, як і в якій формі відбувається перехід до хліборобства й на скільки він витискає назад иньчі роди здобування харчів. Із господарською діференціяцією й поділом функцій наступає й до певної міри поділ функцій між божками.

В глибині островів, де полювання стає побічною справою й оброблювання землі дає головну поживу, тотемський бог має передівсім за завдання старатися, щоб дозрівали ями, таро, гарбузи, батати, кокосові горіхи й хлібні дерева, отже старатися у свій час за благодатний дощ та благотворне сонце. За те в прибережних сторонах, де рибальство, мореплавство, торговля, почасти й ограблювання иньчих прибережних племен стають головними засобами добування поживи, найважніща функція тотемського бога старатися про багаті влови риби, добру їду та багату воєнну здобичу. Тай що ж почати якомусь родові, що займається хліборобством (нераз ці роди творять рівночасно села) з опікунчим духом, який, правда, має силу над рибами в морі, але не має сили над ростинами; і навпаки, що поможе селові, що займається рибальством, тотемський бог, функція якого помагати дозрівати плодам землі й дерев.

Та цей розділ функцій спричинює знову ріжні роди культу. Тотемському богові роду (або села), що займається рибальством, богові, якого уявляють собі в подобі риби, крокодиля або морського птаха, очевидячки не можна приносити в жертву страви з пільних ягід; бо ж відомо, ці звірята не їдять овочів. На жертву надаються тільки риби, шкаралупники, морські птахи й передівсім людська кров і людське мнясо (жертвовання воєнних бранців). Тотемському богові, якого уявляють собі в виді курки, торбуна, бекаса, і який оживляє ростини свого роду, не можна знову приносити в жертву риби й шкаралупників.

Йому як жертівну страву, приносять овочі. Рибним божкам жертвувати пільні ягоди, це був би просто насміх. Навіть підносити ці страви на їх жертівні місця вважається вже образою. Так, наприклад, R. H. Codrington оповідає про пільних богів Фльоріди (the Malanesians, ст. 134): «Цих Тіндалів (тотемських божків) садів не можна ображати входом людей (у їх святині),

що їли свинину, рибу, торбунів або шкаралупників. Аж днів через три чи чотири, після споживи такої їжі дозволений вхід.»

А далі жертівні місця для тотемських богів, яких уявляють собі в виді риби, не сміють знаходитися на горах або святих гаях; бо риби перебувають у воді. Вже ті австральські роди, що мають рибного тотема, виконують кровну жертву все над озерами, ріками або на прибережу моря, і призначеної для поживи свого родового бога крови, не бризькають у повітря, а пускають, щоб стікала в воду, щоб їх бог міг її дістати. Відповідно до того й села тих народів Південного Моря, що займаються риболовством, мають свої святі жертівні місця над морем, на скелях, на косах що вдираються в море, або на островах, що коло берега. За те населення глибини островів, що займається хліборобством, переносить свої жертівні місця й місця культу на горби, що сторчать поверх їх сіл та їх ростин, у святі гаї або посеред їх садиб.

Так із тих ріжних функцій, приписуваних тотемським богам, повстають у дальшому протягу часу й ріжнородні місця культу й ріжнородні звичаї культу.

Як дуже суть тотемських божків залежить від господарських форм, проявляється виразно в тому, що як яке село змінить свій спосіб господарки, то й його прадідівський бог і його культ одержують иньчий вид. Возьмім, наприклад, що якась частина населення якогось рибальського села приневолена покинути своє давнє місце побуту й шукати притулку у глибині острова. Тоді дотеперішний тотемський бог переселенців, якого вони вявляли собі в подобі риби, стає опікунчим богом ростин. Одначе тому противиться його рибяча подоба; бо ж будучи рибою, він не може відвідувати плянтацій і не може охороняти їх перед ворожими впливами. Наслідок із цього такий, що тепер, коли в родових переказах оповідається вже про декілька пере-

мін родового бога, одна з тих дотеперішних побічних інкарнацій, що годяться з новими функціями тотемського бога, стає головною постатю, а то й навіть вирinає думка, що тотемський бог, щоб захищати своїх потомків, вліз у иньчу звірячу постать і в цій постаті пішов за своїм родом. Через те дуже часто й трапляється, що в Полінезії ріжні близько посвоячені села почитують того самого бога під тим самим імям, але в постатях ріжних звірят. Таким робом — обмежуємось одним прикладом — на Уполу того самого родового бога Мосо в одному селі представляли в виді домашньої курки, в другому в виді риби-чорнилиці, у третьому в виді черепахи а в четвертому в виді свині.

8. Від почитування прадідів до культу природи.

Так із первісного почитування духів повстає почитування прадідів; з цього ж знову в дальшому перебігу розвивається культ природи. Як це відбувається, на те легко відповісти. Ми бачили вже в Полінезців, що прадідівські божки мали за завдання дбати про засоби для життя своїх потомків, а що здобування життєвих засобів на цьому ступні розвитку в великій мірі залежить від сил природи, то зсилати вітер, дощ, сонішні проміння і т. д. це найважніщі функції племінних родових богів. Чим більш людина у цілій своїй екзистенції чується залежна від доходів зі землі, а тим самим від сил природи та бачить, як вони насильно і непереможно вдираються в її життєву боротьбу і нераз на протягу кількох хвилин, граючись, руйнують сподівані результати її праці і труду, тим більше головним заняттям прадідівських богів являється те, щоб запанувати над силами природи й таким чином задовольняти вимоги своїх потомків у прихильному розумінню. Де жарке сонце цілими тижнями і місяцями висушує поле й пасовиско, там головна функція племінного бога зсилати дощ або, як дощ звичайно попереджує буря, зганяти докупи хмари та розбивати їх ударом грому. Де ж наводнення спричинюють часові розливи річок поза береги, там особливше завдання бога збільшувати воду святої річки, щоб вона звогчувала сумежні поля. В третій якійсь стороні, в якійсь багнистій околиці над рікою, де туманами

здіймаються вогка пара та вбивчі малярійні випари — там передівсім вимагається від прадідівського бога, щоб він порозвівав ті випари холодними, відсвіжливими вітрами. Так боги відповідно до життєвих умов і потреб своїх поклонників, одержують найріжнійші функції, а ці їх головні й специяльні функції визначують знову ж ріжні атрибути і прикмети, що їх їм дають їх поклонники. Бог, що дарує сонішне світло, стає богом «ясним», «світлим», «вогняним», та «родючедайним»; бог, що кермує вітрами, стає «богом, що реве», «що, шаліє», «що гуде», «що зганяє хмари», «що бурить море», «що скидає гори», «що свище» та «нищить». А коли цих богів змальовують на образі, то для ознаки їх прикмет додають їм ріжні символічні атрибути, які відносять до їх діяльности: так званого бога сонця змальовують з сонішним кружком, із світляним колом, із промінною короною, з овочем та деяким хліборобським приладдям (серпом, рискалем і сокирою); бога дощу з веселкою, з водними ростинами, з блискавкою, що мигоче і т. д.

Ця прикмета племінного або родового бога як володаря одної або й кількох якихось сил природи навіть у племен, в яких іще дуже сильно держиться тотемська або ґентілітична орґанізація, так часами випирає прадідівські титули, що племінних батьків у молитвах і піснях величають частіще «панами сонця», «посилачами дощу», «врожаєдавцями» і т. д., ніж прабатьками та племінними батьками. А коли нарешті наслідком завойовань, змішань з иньчими народами, вимандровувань, поділу на касти і стани, старий племінноправний ґентілітичний лад нищиться й заміняється політичним ладом, опертим уже не на спокрівній орґанізації, а на становому розчленованню й орґанізації по місцевих громадах, то прадідівський характер старих богів швидко цілком пропадає. На місце культу прадідів виринає культ природи.

Для поодиноких фаз цього процесу розвитку дає наглядні свідоцтва старперуанський культ прадідів. Коли Гіспанці під проводом Пізара завоювали край Інки, то знайшли скрізь у мешканців осереднього краю, які балакали мовою Кечуа — отже поминувши прибережні племена Хімусів і юнкасів та Аймарасів, що мешкають на півдні — культ одного загального, т. зн. бога-творця, якого визнавали разом усі племена Кечуа, отже культ так званого Вгіракочана — (Гіспанці писали переважно Huiracocha), себто «всетворителя». Але цей бог, як це ясно виходить із окремих назвів і атрибутів, які надавали йому ріжні племена — під ними тут розуміється великі племена, що обіймали нераз до 100.000 осіб —, був зпочатку тільки племінним богом, і його таким племінним богом і величали в своїх молитвах Чанкаси, звучи його Чанкачуном, т. зн. сотворителем племени Чанкасів, Інки «Інкакачуном», а Канаси «Канаскачуном». Одначе, коли споріднені мовою й культурою племена Кечуа пізнали, що вони одного роду супроти сусідів, чужих їм щодо мови племен, і під проводом Інкасів злучилися у вузчу громаду, то почали й поодиноких племінних прадідівських батьків одних із одними ідентифікувати, т. зн. доміркуватись, що всі споріднені мовою племена сотворені тим же самим прабогом, який тільки ріжним племенам ріжним способом обявився. Це ідентифікування мало такий природний наслідок, що тепер на цього спільного бога звалено всі ті ріжні атрибути й назви, якими був наділений колись у поодиноких племен їх родовий бог, так що тепер цього божка почато звати рівнорядно щонайріжніщими назвами, і в старих молитвах Інкасів, які переказав нам Christobal de Molina, раз він названий «всетворителем», то «животворителем землі», «правителем землі», «навчителем землі», «первісною причиною всіх речей», «великим творцем», «сотворителем людей», а раз «паном дня й ночі».

Разом з тим узагальненням загубив Вгіракочан свій характер первісного племінного прабатька. Хоч нераз у молитвах називають його ще «батьком», то він таки не сотворив свого народа тілесно, а сформував перших зі старих родів з глини й дерева і потім вдихнув у них трохи своєї власної життєвої сили: погляд, який одначе стоїть у найгострішій суперечности з ріжними давніми переказами західних племен, бо там всетворитель плодить іще прадідів людей шляхом конкубіту. Так, наприклад, в одному міті Вгарахірів оповідається, що, коли Каваляка, жіноча прадідівська богиня роду, не допустила до себе спати Конірая-Вгіракочана, то він запустив своє сімя в овоч дереза, і потім, як богиня сиділа під деревом, кинув їй його на коліна. Кавіляка ззіла гарний овоч і таким чином завагітніла від Вгіракочана.

Ще важніще, що в двох молитвах Інкасів, які дійшли до нас у первісному тексті, прадідів Інкасів і їх потомків називають іще Вгавгами (по гіспанськи написано: Huahua). Вгіракочана. Вгавга, це подвоєння заіменника вга, «я», і в точному перекладі значить: «я» від мого «я», т. зн. «я», що походить від мого «я». Та цього вислову в мові Кечуа може вживати тільки жінка в відношенню до своїх дітей, а не чоловік супроти своїх (він називає свого сина чурі, а свою доньку усуші); бо хоч чоловік і заплідннює жінку, то все таки дитя вийшло тільки з її тіла. Отже коли прадідів Інкасів називають Вгавгами Вгіракочана, то це визначає не що иньче, тільки що їх Вгіракочан сплодив сам зі себе і що вони є його одинокими потомками.

Хоч і як ясно ці всі назви й перекази доказують, що Вгіракочан був колись тільки прабатьком племени, то в часі відкриття Перу він був уже спільним народним богом усіх племен Кечуа, які почитували його як свого спільного опікунчого бога, що захищав їх у війні, беріг їх поля і череди лямів та, дружно піклуючись коло добра свого народу, по-

силав із небесного намету дощ і сонішне світло. В одній молитві, яку щороку у великий релігійний празник очищення в Інкасів говорять жерці, кажеться в докладному перекладі ось що:

Всетворителю і вседіячу,
Ти первісна причино буття всього,
Присносущий творче нащ,
Що тобі рівні немає
Й на цілім безмежнім світі.
Творче чоловіка й жінки,
Що дав єси всім життя,
Захищай нас по всяк час
Та дай, щоб ми здоровими,
Тихо-мирно, без пригод
Докінчили життя наше,
Яке нам ти дав єси:
Ти, що живеш на високотах
В глухім гніві громовім
Та у хмарах гураганів,
Вислухай нас і дай нам
Повне радощів життя,
Держи в своїй охороні,
Прийми сьогоднішню жертву
В доброті своїй і ласці,
Величній ти батьку-творче.

А в иньчій молитві, яку говориться на тому самому празнику, кажется:

Могутний творче, Всетворителю,
Що двигаєш усе й держиш,
Подай нам людям свою ласку,
Дай, щоб множились наші стада,
Возьми в опіку наші села,
Щоб в спокою жили і в мирі.
А нас, яких ти сотворив,
Візьми під свій сильний покров,
Могутний землеоживителю!

Побіч почитання вестворця знайшли гіспанські завойовники Перу і всіх племен, що балакали мовою Кечуа, культ **Вгаків** (Гіспанці пишуть Huaca), себто божих прабатьків сотен, тисячів, далі «**Паккаріскі**в себто «людських первістків» родів, і «**Конопів**» та «Вгасікамайохів», себто родинних і домашніх богів. Староперуанські слова на цих божків краще ніж довгі розяснювання показують, як Перуанець країни Інків вявляв собі свої відносини до цих прадідівських божків. «Вга», як ми вже бачили, це «я»; «ка» це частиця, що дасться найкраще перекласти словом «од того», або «що походить од того»; отже мій Вгака це той, від кого я взявся, від кого я походжу. Слово Паккаріска утворене з Паккарі — пробудження, почин, початок; отже воно визначає «від почину» (роду)» і служило назвою для перших людських працурів, від яких, як оповідають родові міти, пішли роди (алю). По цих переказах Вгаки були власне заздалегідь уже божі безсмертні єства, сплоджені Вгіракочаном тілесно або з глини. Одначе ця безсмертність не переходила на «**праперванців**» родів, себто на Паккарісків яких сплодили Вгаки; хоч їх уважали чимось наче героями, то все-таки вони, як і всі їх пізніщі потомки, були тільки безсмертними людьми. Отже Паккаріска, це прадідівський бог, такий же як Ад-ґіз у мешканців ґрупи островів на шляху Torres або як Авґел у Пеляванців.

Як Індіяни уявляють собі повстання Вгаків (тотемських божків) та їх людських первенців, себто Паккарісків — покаже отцей переказ мешканців високорівні Cuzco.

Коли спала велика повінь (яка знищила все життя), то бог-творець сотворив у Тіагуанако (над озером Тітікака) нановo народи і племена, що ще й тепер живуть у тих сторонах, формуючи з глини по одній людині з кожного племени та вимальовуючи на їх тілі таку ношу, яку мали колись носити. І тим, що колись мали носити довге волосся, дав довге волосся; а тим,

що мали обтинати своє волосся, дав коротке волосся. Потім дав кожному племі його окремішню племінну мову, його співи, поживу й ріжнородне насіння на висів. Скінчивши малювання, сотворитель вдихнув у всіх душі й наказав їм, чоловікам і жінкам, іти під землю. Потім казав їм знову вийти наверх у тих місцевостях, які їм визначив. Декотрі вийшли наверх з печер, иньчі з горбів, иньчі з вод або з гілля дерев. Через те, що там повиходили їх предки і там почали розмножуватися, отже через те, що там повстали їх роди (ажю), вони з тих, що повиходили, поробили Вгаків і почали почитувати ті місця на спомин про те, що звідтіля пішли їх роди. Через те кожне племя носить таку ношу, якою колись вивінований був його Вгака. Пізніще Вгаки поперемінялися в орлів, соколів, беркутів або в иньчих якихось чотироногих чи птахів. Через те Вгаки мають переважно звірячу подобу.

Як потім далі оповідається, ті тотемські божки, що собі їх уявляють у звірячій подобі, кохалися то поміж собою, то зі звірятами або з людьми, що було заходили звідкілясь, і плодили потомків; і ті перші нащадки, сплоджені безпосередно тотемськими богами, це Паккаріски.

Та найцікавіще з того всього розвитку релігії то те, що Вгаки, яких племена осередньої високорівні кликали ще всюди батьками, прабатьками і дідами й яких культ нераз до найменьчих дрібниць виказує ті самі прикмети, що й культ прадідів у найпоступовіщих народів Південного Моря, в Чінчасую, себто в північній хліборобській частині країни Інки, що Вгаків вважали ще-що правда прабатьками, а так зрештою вони поробилися були тільки пільними божками повітів, занятих тими родами, або стали місцевими опікунчими богами «Марків» (границь) і на них звичайно вже й не казали «батьки», а «Маркаапарахи», т. зн. опікуни Марків та сторожі Мар-

ків, і функції їх обмежувалися майже виключно тим, щоб дбати про охорону та врожай пограничних левад. Отже переміна колишнього тотемського роду, алю, на пограничну спілку мала такий наслідок, що Вгаки все більш і більш тратили свій характер прадідів і ставали божками погранича, себто територіяльними опікунчими богами займанщин, заселених поодинокими Алю, і завдання їх було дбати про дощ і сонішне світло, як і коли цього вимагало оброблювання поля.

Але ще й у иньчий спосіб почало за часів іспанського завойовання колишнє почитування родових богів перетворюватися в культ природи. Поширюючи чим раз свої завойовання, Інкаси з Cuzco зневолювали підбиті племена почитувати крім їх власних Вгаків, ще й четирох фатріярхальних богів Вганакаврі (прадідівський бог війни Інкасів), Інті (сонце в подобі чоловіка), Ату-кіля (пана місяця) і Чукі-Іляляпа (посилач блискавки й грому) та у новозавойованих землях будувати цим божкам божниці, для удержання яких визначали обширні божничні землі. Як уже показують назви цих фратріярхальних божків, то ті божки вже в самих Інкасів, хоч Інкаси ще у своїх молитвах кликали їх прапрадідами, потрохи стали були володарями та керманичами деяких сил природи. Та для підбитих племен, яким старі перекази про початок і родові міти Інкасів були здебільшого зовсім невідомі, цей прадідівський характер божків взагалі не входив у рахубу. Це населення від самого початку бачило в цих нових богах прадідів Інкасів не що иньче, а божків, які мали деяку владу над силами природи, які були панами світла сонця й місяця та блискавки і дощу.

Цей подвійний характер старо-перуанської религії виступає виразно і в обрядах. Родових богів кликали переважно прабатьками, а підчас процесій та жертвовань у великі празники учасники ділилися завсіди на тисячки (фатрії), сотні (тотемські роди) і десятки

(родинні сімї); але домагання, які ставили до родових богів, були переважно такі, щоб родові боги кермували якось певно силами природи, аби з піль і городів був бажаний видаток.

Дуже характеристичний з того боку «Інтіп Раймі», себто великий інкаський празник сонця, який святкувався на початку нового року, у травні. Вже вранці перед сходом сонця виходили Інкаси на гору, що на сході від міста Cuzco і там уже їх ждали жерці з ріжними повибираними лямами і ґуанками — найціннініщими жертівними звірятами були цілком білі ями. Як тільки зійшло сонце, жерці душили призначені на жертву звірята і кров і частину мняса приносили Пачакамахові (творцеві), Апу-пунчаву (панові дня, т. зн. сонцю) і Чукі-Іляляпові (зсилачеві блискавки й грому) як вогнепальну жертву, а за той час частина чільніщих учасників із повимиканою з жертівних звірят білою вовною в руках обходила жертівне місце, проказуючи деякі віршовані формулки молитви, просячи у творця охорони й розмноження свого народу, в пана дня, себто світла сонця, щоб доспівали збіжжя, в бога блискавки, щоб зсилав потрібний дощик у новому році.

Вполудне, коли сонце стояло найвище, та сама церемонія відбувалася в ще більш урочистий спосіб на великій площі Коріканча, себто «золотого кварталу». Так називали божничний квартал, де були ріжні божниці та мешкання багатьох жерців. І ще раз у вечері під захід сонця на горі Ачпіран, що на захід від міста, тільки ж у вечір приносили в жертву не тільки лям, але й куку[1]) й печену кукурудзу.

За цими пожертвованнями відбувалося в найближчих днях щось наче свято радости (свято початку року) з музикою, врочистими танцями, співами (так званими Вгалінами, т. зн. величаннями, особливо в честь творця) і бенкетованнями.

---

[1]) Ростина, з якої роблять кокаїн.

Подібно проходив празник засіву, який святковано в липні, тільки що той празник починавея постом, і в молитвах просили переважно, щоб щасливо зійшло насіння, кинуте в землю. За те цілком иньчий характер мав Коя Раймі, що його святкували з кінцем серпня або на початку вересня, і в деяких сторонах Перу називали його ще й Капах-Сітуа-Раймі, себто великий празник очищення Старо-Перуанців.

Саме на той час припадає початок періодичних дощів, час, коли в деяких околицях Перу прокидається найбільше недуг. Через те треба перед тим прогнати недуги й хороби й очистити країну. Коли все було підлаштоване, то ранком у празник, уставившись за родами й сімями, виходили Інкаси зі своєю зброєю на Вгакапату (тераса родових богів), на найбільшу площу старого Cuzco і там находили вже головного жерця, Вульку-Ума (голову потомства) та ріжних жерців, зібраних коло великого позолоченого жертвенного кітла. Там начальники родів і голови родин вставлялися так, що одна частина була звернена лицем до сходу, друга на південь, третя на захід, а четверта на північ. Потім жерці в урочистій процесії приносили з божниць статуї творця і чотирох головних Вгаків, ставили їх на зроблені жертівники і потім просили в відповідних богів помочі. Як тільки це скінчилося, починалося «вигонювання погані». Чотири гурти, уставлені лицем до всіх чотирох сторін світа, з голосним криком виходили походом з міста, безнастанно повторяючи:

Слабість, горе, всяка погань,
Небезпеки, що нам грозять,
Йдіть, покиньте всі наш край.
Йдіть всі злидні, геть ідіть!

Вони йшли походом поки не приходили на певні місця над ріками, що пливуть довкола Cuzco; у ріках вони купалися й вимивали свою зброю. Таким чином увільнялися від старих недуг минулого року. Потім

верталися назад до дому, де за той час прилагоджено з кукурудзяної муки святий хліб «санку». Частину цього печива самі ззідали, а другу, на доказ добродушного настрою, посилали близьким своякам і приятелям. І на поріг, у комори, у скрині, де ховалося запаси і т. д., скрізь клали маленькі шматки хліба, щоб лихо втікало, а в дім загостило щастя.

В ніч опісля жерці здіймали статуї творця і чотирох головних Вгаків із їх педесталів, обмивали їх старанно теплою водою й висушували їх теплим кукурудзяним хлібом санку, власними руками спеченим дівами сонця. Потім статуї знову клали на свої місця; бо як тільки було зійде сонце, то вже нарід товпився до божниці і розкладав перед статуями свої жертівні дари. Коло девятої години знову виносили статуї на Вгакапату і клали на жертівники; як же зібралися жерці, володар Інкасів зі своєю жінкою та вся аристократія країни, то починався обхід усіх родів племя Інки попри статуй, кожний рід із мумією свого Паккаріска та своїх найстарших прадідів. Перед самими статуями похід усе спинявся, всі віддавали богам свою пошану, потім йшли далі й нарешті ставали на визначеному місці на широкій площі. Коли похід кінчився, володар Інкасів підходив зі золотим кубком чічі (похмільний улюблений напиток старих Перуанців) і, кланяючись низько перед статуєю Апу-пунчава (пана сонця), підносив її в дар свому святому прабатькові і потім передавав кубок головному жерцеві, який виливав цю питну жертву в позолочений жертівний посуд і просив у богів їх ласки.

Як то звичайно бувало в Інкасів на празниках, в слід за тою чолобитнею перед богами йшли веселі танці, музика, гри й великі бенкети. Добре попоїсти й попити, це на погляд Перуанців належало безумовно до празничних радощів.

Перший день празника очищення був найбільш урочистим, бо його призначення було відновa со-

юза з богами. Знову виносили статуї із божниць і в урочистій процесії несли на Вгакапату. Коли нарід уставився, тоді головний жрець згургу поназгонюваних жертівних звірят вибирав чотири найкращих білих лями, забивав їх й тоді приносив кров, легені, нирки як вогнепальну жертву богам за порядком, насамперед творцеві, потім панові сонця, зсилачеві блискавки і прадідівському богові війни Вганакаврі. Але ж не всю кров спалювали. Дещо залишали, і лишком головний жрець кропив складені проти сонця і приготовані дівами сонця мнякі коржі Санку, які наслідком того ставали святим «Явгар-Санку» (кровним хлібом). Після того головний жрець з церемоніяльними поклонами ставав урочисто перед статую сонця й виголошував до народу коротку промову, в якій казав, що святий хліб крови вийде на добро, хто спожив його з чистим серцем, без лукавої думки й без поганих намірів та замахів на своїх земляків; тільки для того, що минулих днів справді отрясся зі всього зла, боги будуть ласкаві і дадуть йому довгий вік, велике потомство та багаті достатки.

Коли товпа присягла, що вірно служити ме своїм богам і додержувати союза, головний жрець підходив до кровних хлібів, що стояли на великих плитках, брав великим, середнім і указовим пальцем шматок хліба й на знак відновлення покрівного союза клав його в рот. За ним підходили мало-помалу другі жерці і решта всіх присутніх, та й діти. Празник кінчився довгими похвальними піснями в честь Вгіракочана. Цікаве те, що в одному з тих співів, який через черця домініканця Christobab я de Molina зберігся в первісному тексті, Вгіракочана величають «творцем сонця» та «творцем ночи», в иньчому знову «с о т в о р и т е л е м В г а к і в».

Иньчі важні празники в Інкасів були задушні дні родових і пограничних товариствів звані Аярмарка-Раймі, «празник померших», що відбувався з кінцем

жовтня, та Капах-Раймі (т. зн. «великий празник»), який святкували приблизно місяць пізніще в честь бога війни Вганакаврі; на тому празнику приймали молодих войовників у збройну громаду «дорослих чоловіків». Одначе значінням своїм перевищає всі празники празник Капах-Коча, «великий празних творення (сотворення)», який відбувався при кінці Перуанського сонішного року, себто в квітні. Він трохи схожий на празник очищення. Та відріжняється від нього тим, що Вгіракочанові й головним Вгакам приносили в жертву дітей. Знову жерці виносили в урочистій процесії в Cyzco з біжниць статуї творця й чотирох головних родових богів та несли їх на площу. Потім на площу виводили призначених на жертву дітей, приблизно десятилітніх хлопців і дівчат, годували і квітчали їх квітами та обводили довкола статуї богів, а за той час головний жрець голосно просив у богів ласки. Негайно кількох жерців схоплювало двоє чи троє дітей, душили їх перед зібраною товпою, з розбитої груди малих виривали тепле серце та підносили його Вгіракочанові як найсвятіщий жертівний дар. Потім швидко збирали в посуду кров і мазали нею цілу долішну частину облича статуї творця від одного вуха до другого.

Після того, як геть забрано трупи малих, таким же чином жертвували иньчих дітей божкові сонця та другим головним Вгакам.

Вже поверховний огляд цих празничних обрядів учить, що вони сполучують собою частину культу природи з почитуванням прадідів. Закликування сонця у велике свято сонця у квітні й жертвовання лям зі сходом сонця, в полудне і з заходом сонця — все це видається майже чистим культом сонця. Та цьому суперечить те, що сонце вважали за пана прапрадідів якоїсь певної фратрії Інкасів та що рівночасно приносили жертви й иньчим головним родовим божкам Інкасів. За те кроплення хліба жертівною кровю пер-

шого дня великого празника очищення і спільне споживання цього кровного хліба на знак спільности й відновп союза з племінним богом і фратріярхальними богами це не що иньче, а частина чистого культу прадідів. Таксамо й помазування долішної частини обличча божих статуй кровю дітей на празник сотворення. Хоч культ прадідів у Старому Перу вже почав розвиватися в культ природи в Перу і в поодиноких сторонах поробив був вже значні поступи, то таки культ прадідів все ще мав перевагу.

*

* *

Таким же робом можна доказати, що й те, що з культу природи міститься у старо-мексіканській, китайській, вавилонській, і старо-египетській релігії, що все те аж мало-помало розвинулося з культу колишнього почитання душ і прадідів, коли зі зростом значіння хліборобства для удержання життя дотичних народів заправляння силами природи ставало чим раз важніщою функцією головних прадідівських богів. Навіть всякі останки колишнього тотемського культу напевно можна ще простежити в цих релігіях; А д ж е ж т а к з в а н и й к у л ь т з в і р я т у Е г и п т я н і с т а р и х В а в и л о н ц і в ф а к т и ч н о ц е н е щ о и н ь ч е, а д а л ь ш е п р о д о в ж е н н я к о л и ш н ь о г о п о ч и т у в а н н я т о т е м і в.

Особливо виразно проявляються ці тотемські риси в староегипетській релігії. Не тільки кожний повіт і місцевість країни Нілю, коли то ще поодинокі племена творили самостійні малі державки, мали свого окремого опікунчого божка, але й цих богів вважали за прапрадідів і почитували їх у п о д о б і з в і р я т: так напр. Себака з Омбоса в виді крокодиля, Анубіса з Сепа як шакаля, Хнуму (Хнему) з Елєфантини як барана, Горуса з Едфу як шуліку, Гапі з Мемфісу як бика і т. д. Таксамо і старих жіночих племінних і

родових богів уявляли собі у виді звірят, наприклад Гатору з Анута як корову, Басту з Бустадіса як кітку, Уаціту з Буто як гадину, Нехету Елкабу як супа, Апету з Тебену як гіпопотама. Розуміється, тільки в найдавніщих часах уявляли собі цих богів цілком як звірят; пізніще змальовують їх переважно людьми зі звірячими головами, а на ще новіщих таких малюнках звичайно пропала вже й звіряча голова, тільки прикрашення голови рогами бика, корови, барана, пташеними головами і пташиним піррям нагадує колишню подобу звіряти, або ще колишнє тотемське звіря ставлять тепер побіч божка змальованого в людській подобі наче його символ або гербове звіря.

І побіч культу цих головних прадідівських богів стрічаємо в старому Єгипті культ родинних прадідів, який докладно, до наіменьчих подробиць відповідає прадідівському культові Полінезців.

Кожна людина, як вірили давні мешканці старого Єгипту, має в собі оживний елємент, душу, звану Ба, властивим осідком якої вважалося серце. Коли людина вмирає, то ця душа вилітає з тіла теплим духом або невидимим птахом, і прибирає тепер подобу покійника, в якій її більш уже не називають Ба, а На (єство духа). Доки ще мертве тіло не розкладається, то душа може назад повернутися до нього — звідти звичай бальзамовання. А не поверне дух назад, то звичайно довший час задержується близько своїх ще живих свояків, доки, парешті не піде на поля «Країни Заходу» (Сєтет-аментіт), країни відпочинку, що лежить далеко десь коло заходу сонця, де западає світло. А щоб прадідівським духам добро поводилося і щоб вони захищали своїх потомків на землі, то потомки мусять приносити їм час до часу в жертву страви й напитки, принаймні у всі дні родинних поминків мусить жертівний стіл бути заставлений мнясом, печивом, городовиною, вином і оливою.

Навіть у старих Греків, про яких у кожному лек-

сиконі кажеться, що їх релігія була не що иньче, а тільки чисто ідеалізований культ природи, стрічаємо всюди міркування про культ душ і прадідів. Пригадаймо собі ще раз опис аду в одинацятій пісні Одисеї, та ще можна навести не одно місце з Іліяди, яке виразно доказує, що Греки уявляли собі душі достоту так, як ті з народів Південного Моря, що поступили наперед у свойому розвитку.

Так напр. в XIV, 517 Іліяди кажеться:

. . . . пробила криця
Гострая нутрощі, що із отвертої смертної рани
Чим дуж подалась душа, й йому очі тьма ночі
вповила.

І то Греки уявляли собі цю душу що вилітала з тіла, теж гарячим хухом або парою, бо ось смерть Патрокля описується такими словами (Іліяда, XXIII, 99):

І сказавши оте, він простяг свої руки жагуче,
Але дарма, бо душа, наче клубами дим той, у землю
З бреньком ясним, ввалилась.

І у сні душа може покидати утомлене тіло, і являтися другим у подобі сонного (Іліяда XXIII, 105):

Станула ночи тієї мені коло ліжка
Бідолахи Патрокля душа, розжалоблена, в смутку
Дещо мені наказала й на прочуд скидалась на нього.

Також культ прадідів родових спілок (фратрій і родів) находимо у старих Греків, і на це вказував уже анґлійський історик George Grote. Він у своїй „History of Greece“ (Історія Греції), II. частина, X. розділ каже:

«Бога або героя, якому зібрані члени (родових спілок) приносили свої жертви, вважали за свого спільного прапрадіда, якому завдячували своє походження, нераз уставляючи в середину довгий ряд імен, як у випадку Мілезійця Гекатайя . . .

Кожна родина мала свої окремі святі обряди та свої прадідівські памятні свята, які обходив господар дому і на які нікого не допускали, крім членів родини.

Через те вимертя якоїсь родини, що потягало за собою кінець тих релігійних обрядів, вважали і Греки нещастям, не тільки зза втрати громадян з яких складалася родина, але й через те, що тепер родинні божки і прадідівські душі покійників були позбавлені їх почитання і могли датися в знаки краєві своєю нелаcкою.

Кожна із тих більших спілок, і gens і фратрія і племя всі разом, виявляючи зі себе поширену сімю, вважала ся релігійним братством, що почитувало якогось спільного бога або героя з підходящим імям та признавало його за спільного прадіда; а празники теоймія і апатурія (перший це атицький празник, другий спільний всім йонським племенам) щороку зводили докупи членів цих фратрій і gentes на службу божу, на празникове свято та для піддержання симпатій, що були між ними.

З тотемізму лишилися звичайно ще тільки невеличкі сліди в цьому прадідівському культі. Правда, нераз боги у старо-грецьких мітах перекидаються у звірят і в цій подобі виконують великі вчинки; одначе, як далеко сягає наше сучасне знання релігійних поглядів Греків, то вже і в найдавніщих часах вони уявляли собі й почитували богів у людській подобі. Тільки така річ, що ось деякі звірята представляють собою святі символи поодиноких божків — так, напр., орел вважався святим звірям Зевса, пава святим звірям Гери, кінь святим звірям Посейдона і т. д. —, нагадує колишнє почитування тотемських звірят. Цей розвиток, як тотемське звіря перейшло в символічне звіря, можна простежити не тільки в старих культурних народів Сходу, але почасти і в народів середньої Америки, та цього нам тут нема як докладніще розбирати, бо ж цей твір має подати тільки початки розвитку релігії і до того докази на такий розвиток можна переводити тільки при помочи багатого наглядного матеріялу на образках.

9. Останки культу духів і прадідів у старо-індійській релігії.

Може дехто з читачів, захоплений поглядами школи Макса Мілера, закине: «Можливо, що розвиток релігії на Південному Морі, в Перу, Китаю, Египті і може ще де довершився таким робом. Але ж хто присягне на те, що в усіх закутинах землі розвиток відбувся по тій самій схемі? Для Старо-Арійців ця схема не годиться. Їх природа присилувала почитувати богів силою своїх процесів, що так глибоко вдираються в життя. В явищах природи вони відчували прояву божого єства, Деви. Вони уявляли собі під цими явищами якусь уособлену силу природи, даючи їм, як до вражіння, яке явище робило на них, раз те, то знов инче імня. Так повстав індо-арійський культ природи!»

Цю балаканину можна збити тільки виказавши, що в основі так званого культу природи Арійців, як він відбивається у гимнах Рігведи, найстаршому літературному творі Арійців, що вдерлися до Індії, лежить віра в духів і культ прадідів.

Цю роботу зробили вже почасти новіщі дослідники санскриту — принаймні в тому, що торкається віри в душі і духів. Передівсім Герман Оляденберґ. У свойому творі „Die Religion des Veda“, що появився 1894 р., він висловлює вже переконання, що арійські Індійці в найстарших часах мали ту саму віру в душу і той самий культ померших, яку ми ще й нині стрічаємо в багатьох диких народів, отже ведський культ

природи виявляє пізніщий релігійний ступінь розвитку. В його творі на стороні 24 читаємо:

«Уявлення велських Індійців про смерть і посмертне життя опираються на тій вірі в душу, яку індо-ґерманські народи принесли з собою з передісторичної стадії розвитку диких народів. Цю віру, яка ще й сьогодня в суті спільна диким народам цілої земної кулі можна виразити так, що в тілі сидить єство щось на подобу повітря, наче тінь — душа: вона може покинути тіло, яке тоді попадає в стан непритомности, вона ж сама свобідно вештається по широкім світі; після смерти вона на віки розлучається з тілом, і живе якийсь час чи без означення часу власним життям, прибираючи зриму чи незриму подобу.»

Ще виразніще, і з деякого боку докладніще Ольденберґ заступає цей погляд у довшій розвідці „Die Religion des Veda und der Buddhismus“, що появилася в „Deutsche Rundschau“ Юлія Роденберґа (річник 1895/96, І. том). Навіть у популярній, не спеціяльно-науковій літературі вкорінився вже таки погляд, що ведський культ природи основується на старому культі душі, так напр. у малій «Історії індійської релігії» написаній Едмундом Гардім, що появилася у збірці Göschen-а.

Та вже таки дуже дивно, що цей пролом старої доґми про походження ведського культу природи склався аж так пізно — тоді, коли всі кути й закутки санскритської літератури давно вже винишпорені; бо ця віра в духів не лежить, як необзнайомлений із ведською літературою міг би здогатуватися, десь глибоко схована під купою старого релігійного румовиння, а виринає на зверх у неодному гимні Ріґведи, особливо в десятій книжці цеї збірки пісень, і то так виразно, що етнольоґ, який хоч трохи знає релігійні форми диких народів, майже скрізь без шуканини, наскакує на докази. Дослідники санскриту звичайно цього культу з очей не спускали; але, не знаючи релігійних поглядів диких народів та захоплені доґмою про первісність

почитування природи, вони не знали, що їм почати з тою вірою в духів, яка виявляється в віршах Рігведи, бачучи в тому не що иньче, а тільки фантастичні прояви простої народньої забобонности, яка не могла схопити вищих поглядів культу природи.

І ось декілька коротких прикладів на те, як виразно культ духів виступає в деяких самгітах Рігведи. У десятій книзі, гимн 15, кажеться:

1. Вставайте, найперші, середні й ви батьки останні,
Ви, що вступили у країну духів,
Ви вірні, приязні законовіди,
Святії прадіди, почуйте клич наш.
2. Вам прадіди сьогоднішня молитва,
Й вам, що пізніще пішли, і вам, що швидче,
І вам, що вештаєтесь по землі ще,
І вам, що живете ще між племями.
3. Я відшукав спокрівнених батьків,
Внуків і широкий Вішану[1]) плід;
Ті, що на Баргісі[2]) пють жертівний напиток,
Тут найчастіщі з поміж усіх гості.
4. Батьки на постільці, над нами зглянтесь,
Напиток пийте жертівний від нас,
Хай вам смакує — шліть нам вашу ласку,
Здоровля сил нам дайте, не одмовтесь.

В цьому закликуванню прадідів майже в кожній стрічці відбиваються погляди розвитіщих Полінезців. У країні духів сидять собі прадіди на жертівній підстільці й жадно сьорбають напиток, який жертвують їм родові їх потомки, яких вони за те захищають і їм пособляють: Але ж не всі прабатьки посходили вже до країни духів. То так як у народів Південного Моря є віра, що духи покинувши мертве тіло, ще якийсь час непомічені перебувають між своїми свояками або блу-

---

[1]) Вішну, старий арійський бог і товариш Індри.

[2]) Баргіс, свята жертівна підстілка, на якій сидять прадіди в країні мерців і покріпляються напитком манів (духів) від своїх потомків.

кають сушею її морем, так і тут у другому вірші говориться про духів прадідів, які іще «вештаються по землі» і перебувають між своїми племенами (родами).

Ще виразніще внаглядню́є це почитування прадідів 14. вірш тої самої книги Ріґведи, який виголошують на поминках:

1. Що знявсь колись на височінь далеку,
Вказавши багатьом туди дорогу,
Вівасвантенка[1]), збірача народу,
Яму[2])-царя, шануйте даром Гаві[3]).
2. Туди подавсь він першим, путь найшов
У край, якого нікому минути,
Куди давно батьки вже посходили,
Йдучи тим шляхом, котрим всяк з нас піде.

— — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — —

6. Там є Анґіри, прадідів батьки,
Наваґви, й Атгарвани і Бгріґуи[4]),
О, як би нам зіслали свою ласку
І обгорнули своєю любовю.
7. Йди, йди туди, старим йди ти шляхом,
Що ним колись і прадіди пішли:
Царів Варуну[5]) й Яму, найдеш там
Як радуються жертвами вони.
8. Зєднайся там з Ямою, з батьками,
Бери з собою добре, що вчинив ти;
А зле покинь, і так в **новому тілі**
Йди здоров в нове своє житло.

---

[1]) Вівасвант, рівний богові первак людського роду, пізніще почитуваний як бог світла.

[2]) Яма, володар країни духів, бог мерців.

[3]) Дари Гаві — рід жертівних дарів,

[4]) Анґіри, Наварви, Атарвани та Бріґуи, це старі роди (gentes) індійських Арійців.

[5]) Варуну, в часі, як Арійці вдерлися до Індії, почитувано як Râjan-a, себто володара богів, наслідника Діавса, званого також як володаря Азурів (прадідівських богів) Варуна Азура.

В супроводі Ями, володаря царства мерців, або його помічника, післанця смерти Маталі, душа після смерти йде до країни духів, де прадідівські батьки, впорядковані за родами, вже вижидають її і приймають у своє коло. Тіло дух залишає на землі; та все ж таки, хоч незримий для смертних, він не цілком безтілесний. Він дістає нове, нематеріяльне тіло — щось наче астральне тіло. Тому то й прикінці цитованої пісні говориться, щоб дух «в новому тілі» зійшов у своє нове житло.

Подібне уявлення находимо в 16. гимні десятої книжки Ріґведи, де Аґні-Ятаведу, володаря вогню, закликується, щоби він при спалюванню тіла вогнем не дуже нівечив мертве тіло, щоб дух покійника в новій красі міг увійти до країни духів:

1. Не обсмали, не рань його, о Аґні,
Не зморщ вогнем ні шкури, ані членів,
Й як він готов вже в тебе, Ятаведо,
Туди вже до батьків його шли наших.

2. Як він готов вже в тебе, Ятаведо,
То передай його батькам у руки,
Щоб увійти міг він у царство духів
І там ділить з богами панування.

Як Мелянезці й Полінезці, так і старі арійські Індійці вірили, що духа, який вилетів з тіла, можна чарівними примівками й жертівними дарами спонукати назад повернутися до тіла. Так говориться, напр. у 57. гимні десятої книги:

1. Духа покличемо назад,
Як каже звичай прадідів:
Напитком жертівним і співом.

— — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — —

4. Твій дух, хай вернеться назад,
До знання, сили, до життя,
Щоб надививсь на сонця світ.

5. Батьки ви роду божого
Верніть нам духа іще раз,
Хай між живими поживе.

Цей поворот духа тим більш можливий, що дух звичайно не зараз же сходить у країну Ями, а, на погляд старо-Індійців, часто ще якийсь час духом волочиться по землі або заходить у воду, у звірят і ростин. Ось і на це приклад (X, 58)·

1. Ти духу, що у даль пішов,
До Ями, Вівасвантенка,
Тебе назад ми кличемо,
Щоб ти тут мешкав, щоб тут жив.
2. Ти духу, що до неба знявсь,
У землю, в далини пішов,
Тебе назад ми кличемо,
Щоб ти тут мешкав, щоб тут жив.
3. Ти духу, що знявсь водами,
Ой водами блискучими
Тебе назад ми кличемо
Щоб ти тут мешкав, щоб тут жив.
4. Ти духу, що на Апи[1]) втік,
Пішов собі в кущі ростин,
Тебе назад ми кличемо
Щоб ти тут мешкав, щоб тут жив.

Що ця віра в духів, яка міститься в повище процитованих самгітах Ріґведи, близько споріднена з вірою диких народів, це підтверджує крім того етимольоґічне значіння арійських назвів на душі й духа. Як я вже на 30. і 31. ст. згадував, слово, якого більша частина диких народів вживає на своїх «духів», визначає не що иньче, а віддих, рухання, життева сила, тінь. Це відноситься й до Арійців, які зайшли до Індії. Слово „asu“, найстарша в Ріґведі назва на духа й душу, походить від „as“, дихання, хух, рух віддиху і в широкому значінню того слова вживається взагалі на життевий по-

[1]) Апи, це святі води.

рух. І дійсно буває, що і в пізніщому часі душу ідентифікується просто з віддихом, напр., VI, 6. вірш 2. і 3., де просто говориться: «Віддих це справді асу».

Правда побіч слова asu стрічається у Ріґведі ще й иньче слово на «духа»: новіще слово «мана», яке одначе, як ось старша назва asu, не визначає життєвого поруху й життєвої сили, що проявляється в віддиху, а визначає духа як осідок думки й розуму: духову силу. Це доказ на те, як тямка душа й дух вже й в Арійців Ріґведи «одухотворилися». Слово asu яке властиво визначало тільки саму життєву силу, прояву життя, не вистарчало вже більше на означення душі, «що думає», в тоїй час, як у «дусі» добачали орґан думання, і так побіч слова asu, повстало слово «мана» як вислів на духові сили в людині.

Зрештою, поза звичайне визнання факту, що арійсько-індійський культ природи не є ніщо первісне, а тільки що його колись попередив певне культ духів і померших, не вийшли й таквзвані новіщі дослідники санскриту. Конструкційної схеми старших мітольоґів вони не нарушують, що більше вони з пієтизмом старе пояснення індійського культу природи перебирають без всякої етнольоґічної критики як високошановну доґму. Вся ріжниця між одними і другими тільки в тому, що одні в культі природи добачають початок усього релігійного життя, другі продукт думок, що повстав аж у пізніщому часі. Але, й на думку останніх культ природи не витворюється орґанічно з культу духів, перетворюючи в повільному ґенетичному процесі його погляди й обряди, а повстає самостійно побіч культу духів із цілком иньчих мотивів. Так напр. Герман Ольденберг у згаданій уже розвідці „Die Religion des Veda und der Buddhismus“ („Deutsche Rundschau“, 1895/96, I, ст. 183) заявляє коротким словами ось що:

«Та мало-помалу хаос цих ідей (віри в духів) починає прояснюватися, починає одне від одного відо-

кремлюватися велике й мале, високе й низьке. Спокійніща розвага завойовує собі місце в світогляді. Із хаосу надприродно активних сил виринають чим раз все виразніще найзнатніщими силами великі сили природи. Їх впливові, що всевладно сягає в найдальшу даль, сьогодня чи учора, завтра чи сьогодня, ніяк людина опертися не може, чим раз живіще відчувається, що він вирішує судьбу тим більше, що з чим раз більшим витонченням інтересів людського заробітного життя, інтересів хову худоби, хліборобства що-раз загострюється чуття для прихильних або неприхильних процесів природи. Так то характеристичним нормальним станом для довгих періодів історичного розвитку являється те, що великі природні сили як небо, сонце, місяць, звізди, буря, негода, а зі земних сил з прінціпу передівсім земля, вогонь, виходять найбільшими роздавцями дарів і керманичами того, що сталося — — —

Не всі ведські боги, але найбільші і найзначніщі з них являються персоніфікаціями сил природи в надлюдській величині.

Достоту стара схема. Процес розвитку сконструований просто на підставі ймовірности зі самих здогадів, і навіть спроби немає розсліду шляхом аналізи реліґій осталих позаду народів. Це цілком помилкове поступування, щоб культ природи нащіплювати просто на культі духів, підставляючи без усякого доказу, що з «хаосу надприродно активних сил» виступили найзначніщими силами великі сили природи. А власне питання мусіло б звучати так: Як із старо-арійської віри в духів шляхом постійного перетвору старіщих реліґійних поглядів розвинувся пізніщий культ природи? Це питання, тим, що Веди не дають потрібного матеріялу задля відповіди на нього, дасться розвязати тільки шляхом досліджування реліґійних форм иньчих народів, що не досягнули ще ступня розвитку Арійців Ріґведи. Та як тільки простежити розвиток реліґії у таких народів, то зараз же вийде, що культ природи

ніде не розвинувся безпосередно зі звичайної віри в духів. Всюди за культом духів іде насамперед культ прадідів із більшою або меньчою тотемською закраскою, з якої геть пізніще повстає культ природи.

Як подані перше гимни з Ріґведи вже показують, то Арійці вийшли були поза чистий культ духів в тому часі, коли повстали їх найстарші пісні. Всюди говориться вже про прадідівських батьків, родових батьків, первісників роду і т. д.; це доказ того, що вже давно, заки ще перші арійські племена зайшли були до країни Пятиріччя, культ прадідів загально принявся. До якого значіння він дійшов, це виразно доказують ріжні назви найвищих прадідів.

Так нераз зустрінемо в Ріґведі згадки про ряд богів «Азурів» (Азура), який сягає далеко в передіндійську періоду індо-ґерманського розвитку, але після заняття Арійцями країни Пятиріччя швидко згубив своє переважливе значиння, і в новіщих ведських писаннях, в Атгарваведі й Яджурведі, Азурів усе представляють „adevah-ами", анти-і проти-богами, дідьчими демонами і противниками новіщих богів. Що asura походить від слова asu, і що asu первісно в санскриті визначало віддих, пізніще (в поширеному розумінню) життя, дух — це відомо. Через те й Азури мусять бути духами; але якими духами? Як мало вияснене це питання, доказує факт, що Max Müller у своїх „Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion" (Штрасбурґ 1880) каже на стороні 220, що Азури живі боги, на стороні 228, що це добродійні й ворожі сили природи, на стороні 298, що це живі єства, на стороні 365, що це злі духи, і, нарешті, на стороні 369, що це невірні люде: дефініції, які в цілому доказують тільки одне, що він сам не знає, що йому хотілося б пояснити.

Иньчий дослідник санскриту P. v. Bradke, написав навіть цілу книжку про ці справи під заголовком „Dyaus Asura, Adhura Madzâ und die Ajuras", але

й він не дійшов до якоїсь такої розвязки, яка вдоволяла б. На його думку, слово «Азура» це ніщо иньче, як почесний епітет, який колись додавали найвищим богам як окреме відзначення, отже щось наче титулятура. Хоч як куріозним виглядає цей вислід складного фільольоґічного розгляду Братке, то таки в багатьох дослідників санскриту і в мітольоґів добився признання — та досить тільки глянути, як уживається слова asura вРіґведі, щоб пізнати, що ця дефініція недобра.

Слово asura мало б бути почесним титулом найвищого бога. Та фактично цього слова в Ріґведі звичайно зовсім не прикладають до поодиноких божків, а до цілої громади богів, до цілої ґрупи богів. Так у пісні Адітйї (Ріґведа, книжка II, гимн 27) називають, наприклад, всіх Адітйів[1]) посідачами «Азурства», а потім про бога Варуну[2]) говориться:

«Ти Варуно володаре над усіма, над божими Азурами і над смертниками».

В десятій книжці, гими 124, Індра, пізніщий найвищий бог Індійців, величається своєю перемогою над Азурами так:

Й Азурів сила, геть сторощена,
Ти ж, Варуно, хоч я й тобі не любий
Ти мусиш знати як тобі рішиться;
Моя в державі сила, йди, корись!

А далі говориться в шестій книзі, гимн 74:

Сома[3]) і Рудра[4]) бережіть Азурів,
Ми ж в наших просьбах все хвалить вас будем.

---

[1]) Адитйі в числі сім, ще в старих піснях Ріґведи провідники й слуги Варуна Азури.

[2]) Варуна Азура, це наслідник Дйав'а Азури в пановашню над Азурами, якого в'являли собі королем неба.

[3]) Бог Сома, сторож вина-сома.

[4]) Старий демонський бог, якого пізніще в'являли собі переважно богом бурі. В гимні X, 92, вірш 6. Рудру називають одним із батьків Азурів.

Сім радощів зсилайте кожній хаті
Та з ока не спускайте наших дво-й чотироногих.

Тай у першій книзі, гимн 134, бога Ваджу (звичайно вважався богом вітру) закликують так:

Ти перед цілим світом захист наш,
Перед громадою Азурів захищаєш.

Отже Азури це ціла громада богів, це цілий світ богів. А, крім того, слово asura ще й через те не може бути почесним епітетом найвищого бога, що його нераз і в Ріґведі прикладають до могутніх племінних і родових ватажків, до представників старих родів, наприклад книга I, 126, вірш 2; книга V, 27, вірш 1», книха X, 93, вірш 14. А в книзі VII, 56, вірш 24 Марутів благають так:

Будь нам, Маруте, боєвим героєм,
Азуром, двигачем людей.

Й не кожний бог, хоч би він був не знати який могутній, буває зараз таки Азурою; бо Азури, як це вже нераз підносилося, мають цілком окремі сили, здібности і прикмети, на яких полягає їх азурство. Ось так чваниться Варуна в гнимі 42, четвертої книжки:

«Я володар Варуна, в моїй руці всі праперві сні азурскі сили». А на похвалу Мітри й Варуни кажеться в 65. гимні сьомої книжки.

«Ваше азурство існує вже з давен давна і не проминуще є». Далі в десятій книжці, 34, вірш 4, кажеться про «чотирі нехибні атрибути азурства. І саме посідання азурства вважається між старими богами відзначенням, бо в рефрені гимну 55 третьої книжки Ріґведи все повторяється: Mahad dévârâm asura Twam ékam, то значить: «Велика є тільки божість Азурів».

Ці цитати ясно показують, що не може бути й мови про те, щоб слово asura було тільки наче титул достойности, який у старовину давали поодиноким найвищим індійським богам. Азури, це власне пра-

стара громада богів з окремими прикметами й силами.

Але в чому ця окрема божість Азурів?

Підставу до цеї окремої природи Азурів дає факт, що їх на ріжних місцях Ріґведи називається «батьками» (пращурами). Найстаршого й найвищого між Азурами, Дйавса Азуру, називають навіть нераз просто Дйавсом Пітаром (Pitar-Pater-батько). Він є прабатьбатьком Азурів, які вийшли з його лона й жиють в його лоні — це слово тут ужите в такому розумінню, в якому в старому Завіті говориться про лоно Авраама. В 31. гимні десятої книжки Ріґведи в 6. вірші говориться так:

Ті, що живуть разом у лоні Азура
Ті носять і ноші однакові[1]).

І це походження від прабатька Дйавса не є надприродне, а природне, то значить, що пізніщі Азури є його тілесними потомками; так наприклад у Ріґведі III, 29, вірш 11, Аґні, пізніщий бог вогню, зветься „garbha asurah", себто, зародок (сімя) Дйавса Азури, а в 14. вірші говориться про нього, що він «вийшов з утроби Азура». Таксамо й Варуну, який пізніще відбирає від Дйавса панування над Азурами (Рігведа X, 132, вірш 4) й отже зі свого боку стає за проводаря Азурів, за Varun-у asur-у, — він зветься в деяких гимнах Рігведи, наприклад у книжці III, 38, вірш 5 і в V, 85, вірш 5, потомком і сином Дйавса Азури. І не тільки богів, і земні роди й ватажків родів, наскільки вони походять від божих Азурів, залічують до їх громади. Навіть старий геройський і співацький рід Анґірів, якого «первородцем» є Аґні і його звуть «азурським», через те, що його прабатьками являються Аґні, а як ще далі сягнути в зад, то й Дйавс Пітар. Так наприклад у десятій книжці, гимн 67, вірш 2, говориться:

[1]) То значить, що вони одної породи, й тому вони однакові одні з одними і рівні собі.

Анґіри, Дйавсові сини, герої,
Азури, виступаючи співцями,
Впізнали вперше силу жертви.

А далі третя книжка, гимн 53, вірш 7:

Це щедрії оті Анґіри,
Віруни божії сини, герої Азура.

Через те й рід Анґірів, вважається «божеським», «родом із неба», бо їх прабатьком являється бог; X. 62, вірш 6:

Від Аґні рід вони ведуть,
Вони із неба, уродливі;
Наваґва, Дазаґва[1]) — в них перші.
Вони живуть вгорі з богами.

Таксамо й ватажків родів та племен, які по переказу мають божих прапрадідів, вважають «азурськими», і як уже перше згадувалося, звуть у трох ріжних самгітах Ріґведи Азурами.

Хто провірить ці місця Ріґведи не тільки з етмольоґічного боку, але й порівняє їх з релігійними поглядами иньчих народів, наприклад, із поглядами старо-Перуанців, з'ясованих в попередущім розділі, той, не довго думаючи, скаже: Азури, це старі прадідівські боги Арійських Індійців. І цей гіпотетичний висновок стане певністю, коли дальше розслідити, яке значіння мали первісно катеґорії богів иньчих народностей індо-ґерманського племени, наприклад Ґерманів, богів що відповідали Азурам.

З того самого коріня as і asu від якого походить санскритське слово asura бере свій початок і ґерманськo-скандинавське слово Asen (старо-норманське aesir) і ґотицьке слово Ansen. Що ж це таке Асен і Ансен?

Як відомо, у північно-ґерманській мітольоґії називають Асенами тих ґерманських богів, які зі своєї сонішної батьківщини десь далеко на сході під проводом Одіна зайшли до Скандинавії, перемогли богів

[1]) Наваґва і Дазаґва — герої з роду Анґірів.

Ванів, яких там раньче почитували, і потім сплодили ряд скандинавських геройських і королівських родів. Отже Асени, до яких, крім Одена, батька Асенів, зачислюють звичайно Бальдура, Браґа, Фрейя, Гаймдаля, Гида, Н'єрда, Тора, Тіра, Ула, Вала, Відара тай «Асенок» Фріґу, Ідуну, Нану, Сіфу, це ніхто иньчий, як божеські прапрадіди славних староскандинавських родів.

Ще докладніще знаємо про характер ґотицьких Ансенів, бо щодо них, то ми здані не тільки на самі перекази, а маємо історичне свідоцтво алянсько-ґотицького літописьця Йордана з VI. століття, який у своїй історії Ґотів (по німецьки видав W. Martens. Ляйпціґ 1884, ст. 26) оповідає, що Ґоти під своїми Ансенами розуміли основників і прабатьків своїх старих родів, яких вони вважали за півбогів.

То так ледви чи можна сумніватися, що й «Азури» арійських Індійців були первісно прадідівські божки, і через те в Арійців Ріґведи культ природи розвинувся таксамо щотільки з культу прадідів.

10. Як Індра з племінного прадідівського бога став богом природи?

Коли приглянутися до пісень Рігведи не тільки з лінґвістичного боку, але з тим, щоб пізнати зміст висловлених у них релігійних поглядів, та ще як узяти виспіди етнолоґічного досліду релігії, то, як попередній уступ доказує, покажеться зараз, що релігія Арійців перейшла той самий шлях розвитку, давніщі етапи якого ми стрічали в народів Південного Моря і в старих Перуанців. Хоч рудиментів культу прадідів і духів, які передала нам ведська література, й не було б досить для цілковитої реконструкції колишньої арійської релігійної системи, то все таки вони показують, що колись у арійського племени мусіли були бути такі самі основі уявлення, як і в диких народів.

І як у цих точках результатом являється цілковита згідність, так й на ріжних божих постаттях індо-арійської мітольоґії можна ясно доказати, що перехід від культу прадідів до культу природи відбувся в Арійців таким же чином, що і в Старо-Перуанців. Відоме мітольоґічне поясненя, що примітивна людина, переможена вражінням непогамованих сил природи, пізнала в тих силах вплив могутніх богів і в'явила собі тих богів як персоніфікацію всеї природи, це ніщо иньче, а тільки порожна фікція; неправдивість її доказується вже тим, що культ природи все появляється аж на відповідному господарському ступневі розвитку, в звичайних диких народів його немає, хоч би заселена ними

країна була ще раз так багата на могутні явища природи, вогняні кратери, бурі з громами, окрапи, бурні повіні і т. д.

Почитування природи повстає не зі слабшого чи сильнішого враження сил природи на боязку душу людини, а зі спізнання людини, що її життя цілковито залежне від влади сил природи, і що всіх її силкувань не вистарчить, щоб забезпечити собі свої засоби до життя, як що сили природи відкажуть її своєї ласки.

Та це почуття залежности повстає аж тоді, коли хліборобство і скотарство досягнуть того значіння, що стануть для цілого народу основною умовою його екзистенції. *Насамперед людина мусить відчути сили природи, що вони найбільші зі всіх господарських сил, що вони фактори, які визначають її господарську екзистенцію, поки дійде до того, щоб закликуванням і заклинанням схотіти їх нагнути задля цілей добування своїх життєвих засобів.*

Також постаті головних богів індо-арійської мітольоґії первісно не були персоніфікованими божими представниками якихось сил природи, а тільки звичайними племінними й родовими божками, які аж згодом зі загальних опікунчих божків своїх племен і родів, стали володарями певних сил природи. Як приклад на те, як ці боги повстали, я вибираю Індру, в Ріґведі найчастіще й найбільш славленого бога, якого, на основі запевнень мітольоґів, треба вважати за колишню персоніфікацію сонця і неба.

Чому саме Індрові припала ця велика честь, це мені завсіди було неясно; бо з сонцем у найстарших піснях Ріґведи, в яких він вихвалюється, він не має нічого спільного. Наскільки він там якнебудь вяжеться з якими явищами природи, то його далеко швидче можна б назвати богом бурі, бо його на кількох місцях називають богом, «озброєним громовим колом» і «ме-

тарем колів». Але й ця функція в Індри тільки неначе побічна: у бою з ворогами, особливо з Дазами або Дазію, тубольним дравідським населенням Індії. Головний чин Індри — це бог війни й опікунчий бог, і то зразу **тільки одного арійського племени**, могутнього племени Трітсу, «що обіймає багато повітів і родів.» Він є виключно «**племінним володарем**», якого почитують під символом бика, і ще навіть у пізніщих віршах нераз називають його паном племени (проводарем племени). Так, напр., в книжці X. гимн 152:

1. Великий ти володар наш,
Незрівнаний ворогоницщик,
Як хто твій друг, того ніхто
Не вбив іще, ні переміг.

2. Як цар племінний нам добро шлеш,
Ти Врітровбивче, ти могутний,
Ти Індро, йди вперед биком,
Ти сомапийче, пане миру.

Та Індра авансує. Притиснені поволи арійськими військовими ватагами племен, що втискалися через Пятиріччa, а саме Яду, Ану, Другію, Турваза і Пуру[2]) та союзними з ними Дазію (Дравіди), що стояли під проводом головного ватажка Самбара, Трітсу були приневолені битися з цими військовими ватагами. Над рікою Ямуна прийшло до страшного бою між племям Трітсу, яким проводив їх племінний князь Суда, і до якого прилучилися малі сусідські племена Пактга,

---

[1]) Врітра був головним богом Дравідів, що поборювали Трітсів, почитуваний у виді гадюки.

[2]) Це не певно, чи Яду, Ану, Другію, Турваза і Пуру і були арійські племена. Другію були, здається, тільки більшим родом або родовим братством (повіт), а щодо Ану, то не знати, чи рахувати їх за Арійців, чи за Дравідів. Цікаво одначе, що племя Турваза, зване також Vricivomt-ами (сильні), виводило свій рід від мітичного прапламінного батька Турва, а таксамо племя Яґу від діда Яду. Це прапрадальший доказ колишнього панування культу прадідів.

Бгалама, Аліна, Вішанін і Сіва[1]), і згаданим у горі арійсько-дравідським союзом племен. За поміччю Індри, який, як оповідає переказ, порвав понакидувані Дравідами греблі, які Трітсів і їх союзників відтинали від води, Трітси одержали цілковиту перемогу. Частину ворожих племен відперто, частину підбито та примушено до великої данини. Ворожі проводирі Бгеда (воєвода Арійців) і Самбара (начальник Дазію) полягли в бою головами, який через те, що нібито десять країв билося поміж собою, названо на будуче «битвою десяти королів».

Індра побідив Врітру, найстаршого демона Дазіїв і, як говориться в одній пісні Ріґведи, показав себе «сильним як бик захистником Арійців» перед племям Дазію, «Чорною шкурою».

Далеко рознеслася його слава Войовника. В цілих десятках пісень стрічаємо похвали його геройського вчинку та його пікexecлованця князя Трітсів, Суди з роду Діводази. Ось тільки один приклад (VII, 18):

13. Кріпость-табор їх Індра геть розніс,
Зламав сімох їх замків перемогу,
Дав племю Трітсу Анавів[1]) посілість:
Ох, дав і Пуру нам перемогти.

14. Лягло їх головами шістьдесять сот
Жадних добичі Анів, Другів тисяч шість,
Між тим героїв сильних шістьдесятьшість.
Так захища тих Індра, що його чтять.

15. Під Індри проводом, наперли дико
Так Трітсу, наче повінь на весні;
Сторощений, розтікся воріг геть,
Лишаючи Суді свою добучу.

---

[1]) І Пактга, Бгалама, Аліна, Вішанін і Сіва, не всі, здається, були племенами, а більшими повітовими громадами, принаймні відноситься це до Вішанінів і Сівів.

[2]) Анави, це повітова громада племя Ану.

16. Помічника врага[1]), що їсть варене[2]),
Індрозневажника, його побив ти.
Геть чисто znівечив лють хитруна
Й розпорошив врага, шляхів владарю.

— — — — — — — — — —

— — — — — — — — — —

19. Із Індрою були Ямуна й Трітсу.
Ограбив Бгеду геть могутній Індра;
Від Аїв з племям Зіґу й племям Якусу[3]),
Побідник кінські голови[4]) од них дістав.

Племя Трітсу зі своїми союзниками дійшли до верховодства, а з владою його зріс й блиск Індри, могутнього бога битви, погубника тубольчого племя Дазів. В гимнах виразно видно, як ширшає його повага все далі, й що перед тою повагою мусить хилитися навіть Варуна, який колись відібрав від Діявса Пітара провідництво над Азурами. Індра стає неначе національним богом війни й бою, **великим опікунчим богом Арійців проти племя Дазію.**

Цікаво простежувати в Ріґведі, як частина старих поетів оспівує цей спір за владу Індри з Варуною та остаточну побіту Індри. Так, наприклад, в поета 42. гимну четвертої книжки бог Варуна чваниться такими вчинками.

Варуна:

1. У мене з давна вже героїв царство,
Навіть безсмертні коряться мені,
Воля моя — закон для всіх богів;
Я пан над народом найвищих сфер.

2. Варуна я всесильний цар царів,
Прасила Азурів — моє майно,
Воля моя — закон для всіх богів,
Я пан над народом найвищих сфер.

---

[1]) Ворожий помічник, себто опікунчий бог ворога.

[2]) Ворожому богові приносили варені страви в жертву.

[3]) Ая, Зіґу і Яксу, це повітова громада, що ворогувала з Трітсами.

[4]) Кінські голови на знак упокорення.

На це чваньливство каже поет Індрі відповідати:

5. Мене борці кличуть, герої на конях,
Мене війська кличуть в воєнному вирі,
Я боєм проводжу, я, Індра, герой,
Ватагами правлю в силі могутній.

6. Ось що я зробив, і ніхто ще ніколи
Мені не оперся, мене не спинив.
Як сильний, я соми напюсь на похмілля,
Ой, горе і небу, й землі тоді горе.

Потім поет признає за Індрою найбільшу силу:

7. Володарем знають світи всі тебе,
Тим славитись можеш, всетворчети наш,
Далеко, широко славен, Врітровбивче,
Ти той, що велів воді повіню плисти.

Індра зростає до божого національного героя Арійців, що воювали з племям Дазію за нові оселі. Його слава розноситься все далі поміж племенами Арійців, чим дальш на південь уступають перед їх нападами Дазії, Дравіди. Адже ж під його прапором одержано ці побіди, I, II:

Індру славить пісня кожная.
Його, що морем розливається,[1]
Борця на возі найсильніщого,
У боях усеповелителя.
Зродивсь він замків нищителем

Зі страшною силою молодечою.
Індра пресвітлий, всюди славлений.
Творець розумний діла кожного.

Одначе визнання Індри не загальне. Поодинокі племена, і це ясно виходить з ріжних пісень Ріґведи, довго ще стоять за почитування Варуни й величають його «старшим» богом, старим володарем Азурів, иньчі ж уважають Варуну богом, рівноправним із Індрою, і почасти навіть настільки ідентифікують Варуну з

[1]) То значить: що його влада і почитування широкі як море.

Індрою, що величають його співвойовником Індри в бою десятьох ворогів. Так, наприклад, у семій книжці Рігведи, гимн 82, вірш 2, Індру, що правда, величають вселадцем, але ж Варуна ані трохи не підлягає йому, його називають самовладцем:

Один усевладець, самовладець другий,
Великі багаті ви, Індро й Варуно,
Ви пара биків, в яких на воздухах
Зєднали боги усю владу і силу.

Навіть геройські вчинки Індри переносять опісля почасти на Варуну. Так співає в VII, 83, поет зі старого визначного роду Вазіштга:

1. Хоч бачили вони союз ваш, вас обох,
То гнались уперед, добичі жадні.
Та ви убили Аріїв і Дазів
І Суді помогли, Індро і Варуно. .
8. Окруженому в бою Суді поміч
Дали оба ви, Індро і Варуно,
Як кучеряві Трітсу, піснями багаті,
Гукнули вас, шануючи побожно.

Таж слава Індри ширится все далі й далі. Старі Азурські боги підчиняються один за одним Індрі, і навіть Аґні, первісток Анґірів, який володів вогнем і якого з «Не-бога» видвигнули на могучого бога. І він мусить мовчки зносити, що його залічують у ряд тих старих богів, що схиляються під скиптер Індри: факт, який поет 124. гимну десятої книжки в поетичній формі зясовує так, що він велить Аґні, який помічає зріст сили Індри та збільшення приношуваних йому жертвів, відвернутися від Варуни і перейти на бік Індри.

2. З небога я таємними шляхами
Дібравсь до бога, з бажанням безсмертя.
Й кидаю нишком Любого[1]) й йду
Від дружби власної в чужу сімю.[2])

[1] Під «любим» (приємним) треба розуміти Варуну Азуру.

[2]) То значить: від дружини Варуни я йду до чужої сімї Індри.

3. Шукаючи за гостем другого кодла,
Я перейшов що лиш багато жертівень
І тепер прощаюсь з батьком Азуром,
Від бідного на жертви йду до багача.[1])

4. Багато літ пробув я біля нього,
Та, Індру вибравши, зрікаюсь батька
Варуна, Сома — пропадають всі,
Від одного до другого йде влада.

Влада Варуни переходить на Індру — а з цим зміняється і божа постать Індри. У старих гимнах він виступає могутнім богом війни, «покровителем ворога», якого уявляли собі в подобі сильного ревучого бика, що дико кидається на ряди ворога і перемагає їх: Символ простої брутальної сили. Його головна функція — це боротьба з Дазіями, а побіч того його поклонники дають йому ще завдання наповняти стайні рогатою худобою і як богові озброєному громовою стрілою, зсилати з гарячої хмари дощ, що відсвіжує сухі пасовиска. Пан худоби, подавець корів, множник худоби: це улюблені вислови, якими співаки того часу вихвалюють Індру — річ цілком зрозуміла в завойовничого народу, багацтво якого — це ще майже виключно його отари худоби. Так один поет із роду Канва співає у Валакгілії (5, I):

Найкращий поміж могутніми
Між буйволами найвдатніщий,
Корів даєш, руйнуєш замки,
О, Індро, просимо тебе.

Та коли у довголітній боротьбі Дазіїв цілком підбито, коли повернувся мир і хліборобство дійшло до багато більшого значіння для господарського життя, ніж хов худоби, то й Індрі дістається иньча подоба

[1]) Варуну називають безжертівним, йому рідко ще тільки приносять жертви, бо тепер усі жертви припадають Індрі, багатому на жертви.

Бо й що почати мирному пародові зі скаженим богом війни? Ось і Індра одержує за головне завдання дбати тепер, щоб достигали збіжжа, та посилати теплі проміння сонця, щоб дозрівала городовина. Тепер він виступає в гимнах володарем сонця, який що ранку запрягає двох своїх буланих коней до воза сонця і для блага людей котить по горізонті кулю сонця. Індра стає богом сонця. І рівночасно зникає його страшна подоба бика. Він уже не лютує як ревучий великанський бугай. Він робиться смирним, добродійним, можна б сказати добродушним богом, який прощає забагатілим арійським хліборобам цеї нової періоди їх слабощі й іде за гарним життєвим правилом: Живи й другим давай жити. Що його поклонники жителюбиві, прості, змислові мужики того часу, радо бенкетують і пють, то й Індра не цурається доброго напитку. А він уміє страшенно пити, добродушний Індра. У Ріґведі VIII, 66, оповідається, що він зможе за одним душком випити 30 відер вина-сома; у I, 30, порівнюють його з великим бордюгом, який раз-по-раз безнастанно треба наповняти; а в X, 43 навіть кажуть про нього, що сома вливається так у нього, як ріка в море. Через те Індра часом страшенно буває пяний — опісля ж в підхміллю має нераз куріозні забаганки, як, наприклад, перевертати та шматувати світ; але він цього не робить, бо ж він бог добрий і до людей ласкавий. Ось як поет каже говорити свому шановному Індрі (X, 119):

2. Сильними вихрами мене
Напитки геть розбурхали.
Пив за багато соми я?
3. Напитки мною так трясуть
Мов возом швидкий кінь трясе.
Пив за багато соми я?
9. Гей, що з землею би зробить,
Жбурнути би сюди, туди?
Пив за багато соми я?

10. То, може, землю я би зміг
Потороіцить, в шматки розбить.
Пив за багато соми я?

Тай це панування Індри тріває тільки деякий час. Гаразд у вільних арійських хліборобів занепадає. Ріжниці в маєтках стають чим раз різкіщі, клясові противенства, про які в Ріґведі немає ще й сліду, робляться щораз гостріщі. Попівська каста Брагманів захоплює панування і на престіл добродушного бога Індри вдирається аристократичний бог-володар з попіської касти: Брігаспаті, що зробився Брагмою.

Так із господарським розвитком змінюється рівночасно й характер Індри, з племінного бога Трітсів він робиться скаженим богом війни, захисником отар, подавцем води і лагідним народнім богом сонця, і кожну таку його переміну викликує нова господарська фаза розвитку його поклонників: підтвердження тези Фоєрбаха, що кожний нарід переносить на своїх богів свою власну сутність. Але хоч і в пізніщих часах Індру величають передівсім керманичем сонішного воза, то все таки його ніколи не почитували виключно так званим «богом сонця«; навіть у новіщих піснях Ріґведи прохають у нього ще часто дощу, охорони сіл, збільшення запасів і худоби. Як тоді погодити цей факт із твердженням мітольоґів, що Індра нібито від самого початку був тільки богом сонця, персоніфікацією світової кулі сонця?

Правда, поодинокі мітольоґи пізнали цю несхожість їх фантастичної конструкції з дійсністю, але захоплені доґмою про первісність культу природи і не маючи переважно глибшого знання етнольоґії, вони придавили цю справу в пустій реліґійно-фільософічній балаканині. Так, наприклад, професор Edm. Hardy, який зовсім не належить до гіперортодоксів, каже у своїй книжці:

„Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens“ (Мінстер 1893), ст. 78 ось що:

«Щодо Індри, то власне до нього вдиралася нестримно індівідуалізація, і з нею потворилася сила переказів, посплітуваних із ріжних можливих леґенд та історичних спогадів, і з цілого того матеріялу посклодалися ріжні природно-символічні образи. Коли отже ще не всі сліди позатирані, з яких ми змогли б відкрити його походження, то тут стає на перешкоді не тільки наведена що-лиш обставина, але ще й иньча обставина: що для бога війни Індри, який, як здається, з початку воював з півбогом сонця, взято пізніще за природну основу могутню і на кожний випадок шумну появу бурі.»

Незвичайно дивно. Отже первісно Індра півбог сонця, та з початку не почитують його за такого, а за бога війни. Тай пізніще він не відразу виходить на бога сонця, тільки зпершу на бога бурі. Чому? Через те, що, як пан професор Hardy запевнює, буря могутніще і «як не як шумніще явище», ніж схід і захід сонця. Та пізніще на висоті його слави таки почитувано Індру як керманича сонця — хиба в той час буря не була вже» найшумніщим явищем»?

Як із реліґії Ріґведи виріс брамаїзм, над цим можна не спинятись, бо тут іде тільки про доказ, що і староіндійська ведська реліґія, яку так часто подають за найчистіщу форму, як кажуть, первісного почитуваня природи, витворилася з культу духів і прадідів, отже в цьому випадку підтверджується правило, що цілий розвиток реліґії йде тими самими законними шляхами — не є свобідною грою фантазії, а осадом думок певних життєвих відносин.

Зміст.

стор.
1. Новіщі досліди релиґії 3
2. Як повстали ідеї про духів і про богів? 21
3. Початки почитання духів 41
4. Від почитання духів до почитання тотемів і прадідів . . . 55
5. Сотворення Світа 84
6. Небо й пекло 101
7. Почитання прадідів і жертва прадідам 115
8. Від почитування прадідів до культу природи 138
9. Останки культу духів і прадідів у старо-індійській релиґії . 155
10. Як Індра з племінного прадідівського бога став богом природи? 169